EL ANTIMÉTODO

Introducción a la filosofía marxista

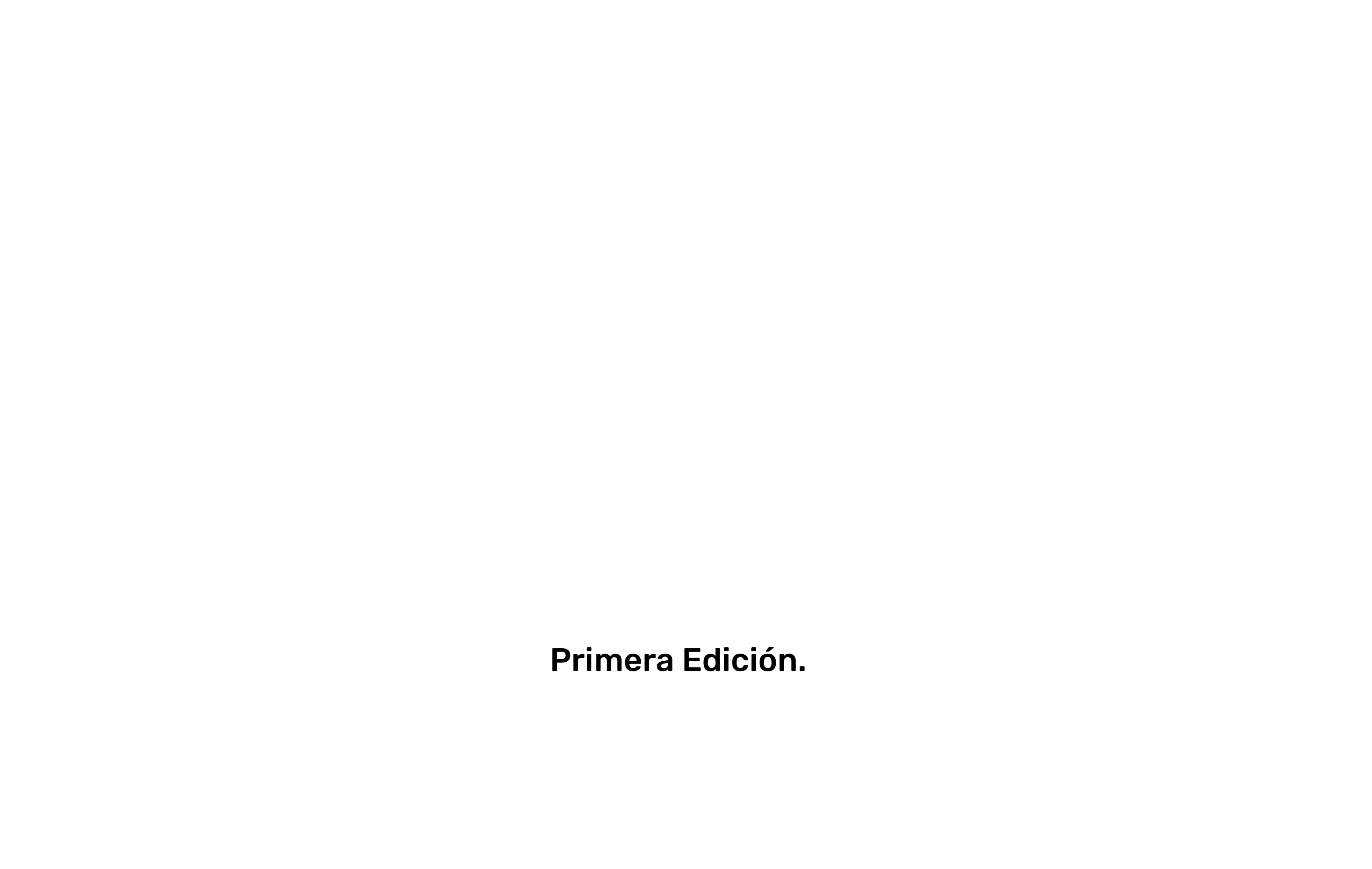
RAÚL OLMEDO

UNO EN DOS

EL ANTIMÉTODO

Introducción a la filosofía marxista

RAÚL OLMEDO

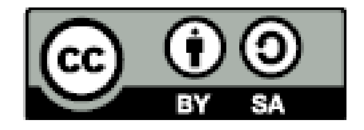


Primera Edición.

Este libro en tus manos es instrumento
de trabajo para construir tu educación.
Cuídalo, para que sirva también
a los compañeros que te sigan.

Este libro no se hizo para languidecer en una estantería o en una carpeta de ordenador.

Por ello te animamos a que lo compartas, siguiendo las indicaciones de la siguiente página, y te lo lleves de viaje allá donde desees.



Ediciones Uno en Dos.

unoendos@protonmail.com

https://unoendos.wordpress.com/

ÍNDICE

EL ANTIMÉTODO: INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA MARXISTA

PREFACIO

En el origen de las reflexiones que presentamos en este libro estaba el profundo deseo, compartido por entonces con la mayoría de los filósofos marxistas, de llegar a «extraer» de la obra de Marx la lógica dialéctica que él no había tenido la ocasión de escribir bajo una forma explícita. Pensábamos que si el marxismo no avanzaba al ritmo de las ciencias naturales era porque le faltaba su instrumento esencial: la lógica dialéctica, es decir, el método general.

Siguiendo la opinión consagrada según la cual el capítulo I de *El capital* sería «el más dialéctico», nos parecía que la manera más eficaz de comenzar a realizar esta «extracción» de la lógica dialéctica era efectuar la formalización del procedimiento utilizado por Marx para construir ese capitulo. Pues si la dialéctica era una lógica, un procedimiento para conocer, tenía que ser posible traducirla a la forma de una serie progresiva de operaciones que todo mortal pudiera manejar.

El resultado de la formalización fue que el capítulo «más dialéctico» de *El capital* se nos apareció, paradójicamente, como «el más formalista». El método ahí empleado era un método matemático (lógico formal) común y corriente y muy simple.

A partir de este resultado paradójico, tres conclusiones se imponían al respecto del método utilizado por Marx:

1) Con toda evidencia, Marx no había construido el capítulo I aplicando una lógica dialéctica que sería diferente y superior a la lógica formal: la lógica dialéctica de Hegel invertida.

2) Sin embargo —y es lo más importante— no era necesario extraer, buscar o elaborar una lógica dialéctica específicamente marxista y no-hegeliana, pues el método existente en *El capital* (al menos en su capítulo más «difícil», por ser el más «dialéctico») era el método de las ciencias en general: la lógica llamada «formal».

3) El hecho de que el método de Marx no fuese ni la lógica dialéctica hegeliana invertida ni una lógica dialéctica no-hegeliana, significaba que, para el

marxismo, la función y el estatuto de la dialéctica no son los de una lógica, de un método operativo, de una técnica para construir conocimientos.

En base a estas tres conclusiones era preciso descubrir y revelar el estatuto y la función de la dialéctica marxista a través de la relectura de los textos filosóficos del marxismo clásico. El resultado de tal relectura es el trabajo que aquí se presenta, y que consta de cinco ensayos:

El *materialismo*. Resume, a nuestro modo de ver, el pensamiento de Engels y Lenin sobre este tema, destacando cómo el materialismo no es una posición filosófica homogénea y global sino que comprende diversos niveles: el materialismo «espontáneo», el materialismo en filosofía, el materialismo en teoría del conocimiento y el materialismo en ciencia social. El nivel de la teoría del conocimiento representa para los marxistas un seductor y permanente peligro de fuga hacia el idealismo, cuyos efectos se hacen sentir en los demás niveles.

El reproche de Lenin a Engels acerca de la dialéctica. Analiza la tesis según la cual la dialéctica no es una lógica. La dialéctica es la propiedad común a toda existencia. La lógica «formal» también posee, por lo tanto, esta propiedad de ser dialéctica. La proposición más simple contiene ya todos los elementos de la dialéctica. Esa es la razón por la que el capítulo I de *El capital* puede exponer la proposición más simple de la economía política («x mercancía A = y mercancía B») bajo la forma «más dialéctica» posible. Marx no construye esta proposición con la dialéctica. No hace más que *constatar* la dialéctica de esta proposición.

El hegelianismo y el spinozismo de Marx. Presenta un criterio para comprender las querellas en la filosofía marxista. Los conflictos de interpretación son considerados como luchas para evitar las deformaciones de que es objeto el materialismo-dialéctico: 1) el spinozismo, o reducción de la dialéctica al materialismo, 2) el hegelianismo, o reducción del materialismo a la dialéctica.

El primer capitulo de El capital. Muestra cómo el célebre capítulo está compuesto, por dos formas de exposición entremezcladas, pero perfectamente separables: la exposición «formal» y la exposición «dialéctica», y cómo esta última es superflua. La dialéctica aparece como un juego especulativo semejante a la religión.

Crítica a la Teoría del modo de Producción en General. Es la exposición sistemática de la génesis, la posición y la función de la filosofía en general y de la

filosofía marxista y de la dialéctica materialista en particular. Intenta disipar la ilusión de la filosofía idealista de ser la ciencia de las ciencias y el método de los métodos, incluyendo a las interpretaciones marxistas idealistas de la filosofía que siguen bajo esa ilusión y se esfuerza inútilmente por encontrar el «método general» que Marx «no tuyo la ocasión» de redactar. La filosofía revela ser simplemente el reflejo activo de la lucha de interpretaciones en el conocimiento de lo social.

EL MATERIALISMO

¿Qué es el conocimiento?

Esta cuestión ha revestido en la historia de la filosofía dos aspectos:

1) Un aspecto *propiamente filosófico,* que se refiere a las *posibilidades* del conocimiento: ¿podemos conocer la realidad tal y como existe al exterior de nuestro cerebro, o bien solo podemos conocer lo que nos dicen nuestros sentidos, pero sin poder afirmar que ese conocimiento tiene una relación con una determinada realidad exterior a nuestro cerebro?

2) Un aspecto llamado *teoría del conocimiento*, que se refiere a los *procedimientos* y a las *garantías* del conocimiento: ¿cuáles son los procedimientos a través de los que se forman nuestros conocimientos y cuál es el modo de garantizar que nuestros conocimientos de un objeto corresponden efectivamente a ese objeto y no a otro?

Retornaremos más tarde a estos *dos aspectos* de la cuestión sobre la naturaleza del conocimiento. Por ahora nos basta una simple constatación: abramos cualquier libro de filosofía, de teoría del conocimiento o de «metodología», y veremos que estas son las preguntas primeras que todos los filósofos se han planteado en todos los tiempos y que han resuelto siguiendo una de las dos tendencias fundamentales: el idealismo o el materialismo. También nosotros, cada vez que nos hacemos estas preguntas, somos filósofos: filósofos idealistas o filósofos materialistas, según nuestras, respuestas.

¿De dónde provienen el idealismo y el materialismo? Para producir el *conocimiento* del mundo y del universo en que vivimos *(realidad exterior* a nuestro cerebro) participan dos elementos: la *realidad exterior* y el *pensamiento* (actividad pensante). Siendo necesarios estos dos elementos, ¿cuál es el más importante (el determinante) para la producción del conocimiento? El *idealismo* responde que es el pensamiento; el *materialismo,* que es la realidad exterior.

La respuesta idealista

Todos los idealistas llegan a la conclusión siguiente: es el pensamiento y no la realidad exterior, lo determinante en la *producción del conocimiento*.

Esta conclusión reviste toda una gama de formas diferentes cuyos extremos son, por un lado, el idealismo *subjetivo* (como el del «solipsista» Berkeley) que afirma que entre la realidad exterior y el conocimiento no existe ninguna relación, y por otro lado, el idealismo *objetivo* (como el del «materialista al revés» Hegel) que afirma que la realidad exterior es un producto, una propiedad, una forma, del conocimiento.

Existen también posiciones intermedias, como la que afirma que solo conocemos el mundo exterior a través de la «deformación» de nuestros sentidos, que no conocemos más que «sombras» (símbolos, signos, índices, jeroglíficos,etc.) de los objetos exteriores, sin que nos sea posible asegurar que la forma de estas sombras coincide con las formas de los objetos exteriores, o que sean efectivamente las sombras de esos objetos y no de otros. La *teoría del conocimiento* sería entonces el esfuerzo de los filósofos para reducir al mínimo este «defecto» congénito de nuestros sentidos de «deformar» la realidad exterior, y para garantizar así que el objeto del conocimiento, el objeto pensado, corresponda al objeto exterior.

Para el idealismo *subjetivo* más extremo, la hipótesis misma de la existencia de objetos exteriores al cerebro, respecto a los cuáles nuestras sensaciones harían el esfuerzo de corresponder, debe ser eliminada de la teoría del conocimiento, pues pensamiento y mundo exterior son de naturaleza absolutamente distinta y no puede haber entre ellos ninguna correspondencia.

Los idealistas subjetivos más extremos critican a los otros idealistas de no darse cuenta de que la hipótesis de la existencia de un mundo exterior que interviene en el mundo interior de los sentidos constituye todavía un residuo del materialismo ingenuo, que no hace más que embrollar el verdadero problema de la teoría del conocimiento, que sería el de descubrir las reglas de combinación de las sensaciones y garantizar que estas combinaciones de sensaciones (objetos del conocimiento) correspondan a las combinaciones de sensaciones de la mayoría de los filósofos «serios».

Engels llamaba a estos idealistas subjetivos más extremos «idealistas consecuentes», porque llevaban hasta sus últimas consecuencias la negación de la realidad exterior en la determinación del conocimiento. Y a los idealistas que continuaban reconociendo de alguna manera la existencia de una realidad exterior en la determinación del conocimiento (como Kant), los llamaba «materialistas vergonzantes», porque se avergonzaban de su materialismo y trataban de ocultarlo oscilando, según su conveniencia, entre el materialismo (reconocimiento de la *prioridad* que la realidad exterior tiene en la formación del conocimiento) y el idealismo (negación de esta prioridad).

Es importante aclarar que todos los idealistas limitaban ellos mismos la negación, el no reconocimiento de la realidad exterior únicamente al dominio de las ciencias y de la filosofía. Pero en lo que atañe al dominio del conocimiento práctico, cotidiano, doméstico, los idealistas reconocían, por necesidad vital, la existencia del mundo exterior y su prioridad sobre el pensamiento pues de no hacerlo así se arriesgaban a comer piedras en lugar de verduras.

Este reconocimiento «en la práctica» de la realidad exterior al cerebro reaparecía a todo lo largo del discurso teórico de los idealistas, cada vez que estos se veían conducidos a referirse a ejemplos concretos, «prácticos». Por eso, Lenin decía que, a final de cuentas, el idealismo no era más que una «desviación» (un extravío, un apartamiento, un alejamiento, un rodeo) del materialismo, y exhortaba a los marxistas a que se mantuvieran con firmeza en eso que los idealistas llamaban con burla «materialismo ingenuo», es decir, el simple reconocimiento de la realidad exterior y de su reflejo en el pensamiento.

El mismo Lenin llamaba a Hegel (el idealista *objetivo* más extremo) «materialista al revés», porque criticaba a los idealistas *subjetivos* afirmando que tanto la realidad exterior como su conocimiento no poseen naturalezas diferentes sino que poseen la misma naturaleza, ya que ambos son formas de la *Idea*, y que la realidad exterior es simplemente una propiedad, un grado, un reflejo, una forma de la idea. Esto significa que, siendo de la misma sustancia la realidad exterior y el pensamiento, la realidad exterior no solo *sí* puede ser conocida «tal y como es» por el pensamiento, sino que es imposible no conocerla «tal y como es».

La respuesta materialista

Así como la tesis común que define a todos los idealistas es que para producir conocimientos lo primero y determinante es el pensamiento y lo secundario y determinado es la realidad exterior, la tesis común que define a todos los materialistas es la opuesta, es decir, que para producir conocimientos lo primario y determinante es la realidad exterior (la materia) y lo secundario y determinado el pensamiento (la idea).

El idealismo y el materialismo son tan antiguos como la filosofía misma (deberíamos decir, en rigor: tan antiguos como el pensamiento mismo; pero tomaremos como punto de partida arbitrario los sistemas filosóficos de los griegos, cinco siglos antes de Cristo) y su función esencial no ha cambiado jamás. Esta función consiste en designar en la pareja de elementos *materia/pensamiento* al elemento que es primario y determinante en la producción de los conocimientos. Pero mientras que el idealismo filosófico ha sido «aplicado» desde siempre para «explicar» los fenómenos *sociales,* el materialismo tuvo que esperar veinticinco siglos para lograr plenamente la misma «aplicación».

En efecto, el materialismo en la ciencia social —el materialismo histórico— es muy reciente: el primer tomo de *El capital* fue publicado apenas en 1867. Para llegar a él fue necesario que la producción material y espiritual de la sociedad alcanzara un grado de desarrollo lo suficientemente elevado como para que las leyes que la rigen se dejaran ver con claridad; que los economistas, los filósofos y los socialistas realizaran un largo e intenso trabajo teórico, y que un hombre de la genialidad de Marx pudiera establecer en definitiva los lazos causales que conectaran a los descubrimientos anteriores, fundando así el materialismo histórico. Basta leer las bellas páginas de Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico* y en el *Ludwig Feuerbach* para apreciar la magnitud de la revolución teórica de Marx.

Podemos ilustrar esta revolución teórica con una analogía: así como el materialismo en filosofía consiste en afirmar que la materia determina a la idea, el materialismo en la ciencia social consiste en demostrar que la producción material de la sociedad determina la producción de las ideas (la producción de ciencias, ideologías, artes, de formalizaciones tales como el derecho, etc.) que el *modo* como la sociedad produce su vida material determina el *modo* de producción de las ideas sociales. Igual que el materialismo en filosofía nos pone

en guardia contra toda concepción de un conocimiento sin cerebro, el materialismo histórico nos pone en guardia contra toda concepción de las ideas sociales sin base social, material.

Esta tesis se opuso a las pretensiones de los historiadores anteriores a Marx, que concebían a la historia como lucha de unos hombres contra otros para imponer y realizar sus ideales o los ideales de la humanidad. Marx nos dice que es imposible comprender cómo la sociedad produce ideas, sin haber comprendido antes cómo la sociedad produce los objetos que garantizan su vida material, y que toda tentativa para explicar la producción de ideas por las ideas mismas está fatalmente destinada al fracaso y al idealismo, pues es preciso situar a cada idea social como expresión, como «reflejo», de la posición que los hombres portadores de esas ideas guardan en el modo de producción material. Es decir, que es imposible hacer «sociología del conocimiento» sin antes estudiar profundamente las categorías de la economía política marxista que explican los mecanismos del modo de producción material de la sociedad.

Así, puesto que el materialismo *filosófico* no llegó a «aplicarse» plenamente a la *sociología* sino hasta la elaboración del materialismo histórico, los filósofos materialistas estuvieron condenados, durante veinticinco siglos, a desviarse del materialismo y a incurrir en el idealismo cada vez que intentaban abordar la explicación de lo social.

A decir verdad, aún después de haberse fundado el materialismo histórico, ha subsistido un dominio propicio a las interpretaciones idealistas: un filósofo puede ser materialista en la cuestión *propiamente filosófica* y también materialista en el terreno de la *ciencia social*, pero puede seguir siendo idealista en el dominio de la *teoría del conocimiento.*

La teoría del conocimiento

Es ahora cuando aparece claramente el sentido de la *distinción* que habíamos introducido al principio de este capítulo entre los dos aspectos de la filosofía: 1) el aspecto *propiamente filosófico,* que tiene como función designar al elemento que en la pareja materia/pensamiento determina la producción de los conocimientos, y 2) el aspecto de la *teoría del conocimiento,* cuya función es definir, por un lado, los «procedimientos» mediante los cuales

se produce el conocimiento y, por otro, las «garantías» que nos aseguren que nuestro conocimiento de un objeto corresponde efectivamente a ese objeto (es decir, el «criterio de verdad» que nos permita verificar si un conocimiento es verdadero o falso).

En efecto, hasta antes de Marx los filósofos habían elaborado grandes sistemas para describir lo que ellos creían que era el procedimiento por el cual los conocimientos se producen. Basta nombrar la *Crítica de la razón pura* de Kant y la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel —sin contar las innumerables obras que se han inspirado en ellas— para darse una idea de los enormes esfuerzos que invirtió la humanidad tratando de resolver esta cuestión, que parecía ser la cuestión «fundamental» de la civilización, ya que versaba sobre las condiciones y mecanismos de la producción del conocimiento científico.

Los «procedimientos»

Los filósofos (hay infinidad de «especialistas» en ciencias sociales que en realidad solo son filósofos) creen que el procedimiento para conocer un objeto es el siguiente: el pensamiento se coloca frente al objeto sin saber *nada* de él, es decir, parte de la *ignorancia absoluta* de lo que es el objeto, parte de la *nada* del conocimiento del objeto. A continuación, el pensamiento efectúa tres pasos: 1) toma al objeto y lo *descompone* (lo desarma) en sus partes, 2) *selecciona* las partes «esenciales» y desecha las partes no esenciales y, 3) *ensambla* las partes esenciales, recomponiendo (rearmando) así el objeto, produciendo así el conocimiento del objeto. La selección y el ensamble de las partes «esenciales» se realizan por medio de las «categorías lógicas», que son, a su vez; las partes esenciales de todas las partes esenciales de todos los objetos capaces de ser conocidos. Estas categorías lógicas constituyen, por ello, la esencia del universo en general, el conocimiento más verdadero de todos los conocimientos verdaderos: la verdadera *realidad* de los objetos, pues, por un lado, sabemos que existe *realmente* solo lo que conocemos y, por otro lado, lo que conocemos no es el objeto tal y como existe fuera del pensamiento, sino que únicamente conocemos las sensaciones que el objeto imprime en forma «desordenada» sobre nuestro pensamiento y que las categorías lógicas se encargan de poner en «orden lógico».

Las «garantías»

Pero los filósofos tropiezan con una enorme dificultad en el momento en que tratan de probar la exactitud de su conocimiento, de verificar si su conocimiento de un objeto corresponde efectivamente al objeto enfocado y no a otro objeto o a un espejismo sin objeto; en otras palabras, en el momento de examinar si su conocimiento es verdadero o falso.

Resuelven esta enorme dificultad con una simple «tautología»: repitiendo lo que ellos mismos ya saben del objeto. El conocimiento que los filósofos poseen de ese objeto resulta, así, siempre verdadero, justo, infalible. Pero en realidad no hacen más que dar como solución lo que precisamente es problema a resolver.

En efecto, si partimos de los supuestos de los filósofos, a saber, que el sujeto inicia el proceso de conocimiento sin saber absolutamente nada del objeto, y que el objeto no puede ser conocido «tal y como es», es decir que no puede ser introducido al cerebro «tal y como es», debemos entonces concluir que el preguntar si nuestro *conocimiento* es verdadero o falso, si corresponde o no efectivamente al *objeto,* es un preguntar sin sentido, pues no es posible, según el supuesto, comparar *en los hechos* a un conocimiento con un objeto… a menos de suponer a la vez que ese objeto es también un conocimiento. Pero entonces ya no compararíamos a nuestro conocimiento con el objeto «tal y como es» sino con otro conocimiento, el cual tendría que ser, justamente, *comparable* al nuestro, es decir, ser el conocimiento del mismo objeto, lo que equivaldría a comparar a nuestro conocimiento del objeto con *otro* conocimiento *igual. Para* poder llevar a cabo esta comparación se requiere, en consecuencia, 1) que ese otro conocimiento igual exista ya *previamente* a nuestro conocimiento, 2) que, por lo tanto, este otro conocimiento haya sido producido previamente por algún *otro sujeto* y 3) que ese conocimiento previo producido por un sujeto previo sea efectivamente el conocimiento *verdadero* y justo del objeto, condición sin la cual no podríamos constatar en qué medida nuestro propio conocimiento es verdadero o falso.

Vemos, pues, cómo para los filósofos la producción de conocimientos y el «criterio de verdad» se reducen a una simple *tautología*; nuestro conocimiento no sería, a fin de cuentas, más que la simple *repetición* de aquel conocimiento *previo* que le sirve de modelo de referencia.

Pero la tautología —esta treta de los filósofos para resolver especulativamente el problema de la comprobación del conocimiento producido— no se detiene ahí. La suposición de un conocimiento *previo* de referencia no es más que la primera de una serie infinita de suposiciones iguales, ya que para asegurarse de que este conocimiento *previo* es efectivamente el conocimiento verdadero, el filósofo se ve conducido a suponer, de nuevo, que hay otro conocimiento más previo aún, que sería el verdaderamente verdadero. Y así sucesivamente, hasta llegar al conocimiento más verdadero y más previo a todos, conocimiento anterior a todo conocimiento y, por lo tanto, anterior a todo cerebro: *conocimiento sin cerebro,* que sería en definitiva el único «criterio de verdad» capaz de decidir hasta qué grado el conocimiento producido por el cerebro del filósofo es correcto.

Por otra parte, para que este conocimiento, el más previo, pueda cumplir eficazmente su función de «criterio de verdad», tiene que ser, en relación con los otros conocimientos menos previos, el más exacto, perfecto y completo, pues de otra manera no podría servir de modelo de referencia y de medida tanto de la exactitud o deficiencia como de la perfección o imperfección del conocimiento producido por el filósofo, es decir, de medida de la correspondencia o de la no correspondencia del conocimiento con su objeto.

En otras palabras, este conocimiento, el más previo, tiene que ser el conocimiento absolutamente completo, exacto y perfecto del objeto, que no es posible enriquecer ni profundizar más: el conocimiento absoluto, el *saber absoluto,* respecto al cual los conocimientos menos previos solo serían «copias», «realizaciones», repeticiones, tautologías.

Este razonamiento sobre el «criterio de verdad», es decir, sobre las «garantías» de efectividad del conocimiento, conduce al filósofo a pretender abarcar el conocimiento absoluto tanto del objeto particular como del universo total —único objeto absolutamente completo— y a construir teorías del conocimiento que asumen una concepción absolutista, cerrada, finita, antihistórica, de la producción de conocimientos.

Conocimiento absoluto y conocimiento previo a todo cerebro son las conclusiones idealistas, religiosas, a las que llega la teoría del conocimiento en su búsqueda de un criterio de verdad adecuado, es decir, de un medio que pueda garantizar la exactitud del conocimiento.

Sin embargo, *en la práctica* los filósofos no tienen más remedio que resolver el complejo problema del criterio de verdad por una vía más fácil: «demuestran» que su conocimiento del objeto es justo si el conocimiento de otras gentes sobre el mismo objeto coincide con el suyo.

Por esta vía, llegan incluso a «demostrar», que Dios es un objeto dotado de existencia real, simplemente porque su conocimiento de Dios coincide con el conocimiento que otras gentes poseen del mismo Dios.

Efectos idealistas de la teoría del conocimiento: empirismo y antihistoricismo

Vemos así cómo todo intento de elaborar una teoría de los «procedimientos» y de las «garantías», conduce inevitablemente al *idealismo* en la cuestión de la *teoría del conocimiento*.

Este idealismo reviste dos formas fundamentales: el *empirismo* y el *antihistoricismo.*

Examinemos cómo la teoría del conocimiento produce estos dos efectos idealistas.

El empirismo. Señalamos ya que los filósofos elaboran sus teorías del conocimiento en base a dos supuestos extremos: 1) en la teoría de los «procedimientos», el supuesto de que para producir el conocimiento de un objeto se parte de la *ignorancia absoluta* de lo que es el objeto, 2) en la teoría de las «garantías», el supuesto de que existe previamente el *conocimiento absoluto* del objeto.

Entre estos dos supuestos existe un tercero: los filósofos suponen que el procedimiento *descomposición-selección-recomposición (descomposición* del objeto en sus partes, *selección* de las partes esenciales y *recomposición* del objeto en sus partes esenciales) se efectúa a través de la relación entre un sujeto y un objeto *previamente delimitados* que se reflejan mutuamente como si el uno fuera el espejo del otro. El *objeto* debe estar previamente delimitado, pues de lo contrario el sujeto no podría localizarlo para aplicarle la operación descomposición-selección-recomposición. *El sujeto* debe también estar pre-

viamente delimitado, pues para reflejar el proceso *total* de conocimiento del objeto es necesario que el sujeto sea un sujeto *total,* entero.

Ahora bien, desde el momento en que el sujeto comienza a operar la *descomposición* del objeto aparece una contradicción entre los supuestos del filósofo: al mismo tiempo que supone que el sujeto arranca de la *ignorancia absoluta* de lo que es el objeto, supone también que el objeto ya se halla previamente delimitado, es decir que el sujeto sabe ya muy bien lo que no es y lo que sí es el objeto. En otras palabras, el filósofo supone que el sujeto parte *simultáneamente* tanto de *ignorancia absoluta* como del *conocimiento absoluto* de lo que es el objeto.

En efecto, hemos visto cómo para el filósofo *producir* el conocimiento de un objeto equivale, en última instancia, a *repetir* lo que él ya sabe de antemano sobre el objeto. Se hace la *ilusión* de que produce un conocimiento, a sabiendas de que en realidad no hace más que repetir ese conocimiento ya producido anteriormente por las ciencias (y nunca por la filosofía). Su producción es solo una *tautología* que no agrega *nada* al conocimiento ya existente.

Por otra parte, el filósofo se hace la *ilusión* de que el sujeto opera sobre el objeto (ya sea sobre el objeto exterior directamente, como en Hegel, ya sea sobre las sensaciones que el objeto imprime en el pensamiento, como en Kant o en Berkeley), cuando en realidad no hace más que operar sobre los conocimientos *que ya existen* del objeto.

Estas dos ilusiones definen al *empirismo:* la ilusión de producir sin producir realmente y la ilusión de operar sobre un objeto desconocido sin operar realmente sobre un objeto y sin que este objeto sea desconocido.

Pero el empirismo no solo no produce ni agrega nada al conocimiento ya existente sino que además *deforma* a este conocimiento existente. Lo deforma en el transcurso del proceso de *descomposición-selección-recomposición*, pues el filósofo efectúa este proceso aplicando un método operacional que él ha elaborado, ya lo hemos visto, con las partes esenciales de todas las partes esenciales del universo (las «categorías puras» en Kant, la «lógica dialéctica» en Hegel, etc.). Al aplicar el *método* el sujeto —el filósofo— impone a las partes que constituyen a ese conocimiento un orden (una articulación, una lógica) distinto a su orden propio, pero que él considera que es el orden *general* que debe seguir un conocimiento para elevarse al rango de la más alta ciencia que es la ciencia de las ciencias: la filosofía.

El empirismo, pues no produce conocimientos, Solo produce deformaciones en los conocimientos.

El antihistoricismo. El proceso de *descomposición-selección-recomposición* es el proceso que parte del supuesto de la *ignorancia absoluta* del objeto, es decir de la *nada* del conocimiento, para concluir en el *conocimiento absoluto* del mismo objeto. Este proceso es la *historia total*, de principio a fin, de ese conocimiento. Más aún, puesto que el filósofo supone que el conocimiento es el producto de la operación *descomposición-selección-recomposición* que el sujeto efectúa sobre el objeto, esa historia sería entonces tanto historia del conocimiento como historia de la recomposición del objeto mismo.

Esta doble historia estaría gobernada por el *método operacional* que rige al proceso de *descomposición-selección-recomposición.* El *orden de sucesión* en que van apareciendo las distintas partes del conocimiento y van siendo expuestas en el discurso filosófico constituiría, según el filósofo, el orden histórico del conocimiento-objeto.

Pero como este orden lo dicta el *método* operacional del filósofo (el orden de las «categorías puras», el orden de las «reglas dialécticas», etc.) y este método es *general*, resulta que, a fin de cuentas, *todos* los conocimientos y objetos poseen el mismo orden histórico, que su historia se efectúa de la misma manera. Se trata, pues, de un *historicismo lógico:* historicismo regido por la *lógica general*, por el método operacional que el filósofo en cuestión ha elaborado con las partes esenciales de los objetos conocidos.

Al igual que el empirismo, el historicismo lógico es una ilusión: el filósofo cree exponer la historia del objeto y del conocimiento, pero en realidad no hace más que *deformar* sus verdaderas y propias historias. El historicismo lógico se convierte así en un *antihistoricismo*.

Debemos subrayar esta conclusión de importancia capital: todo aquel que pretenda crear o aplicar una *teoría del conocimiento*, una «metodología *general*» según la cual deba efectuarse la producción de los conocimientos y garantizarse su correspondencia con el objeto, incurrirá fatalmente en dos formas de idealismo: el empirismo y el antihistoricismo. La prueba más elocuente de ello es Hegel, a pesar de haber sido el más feroz «antiempirista» y el más profundo «historicista» de todos los filósofos.

También los materialistas corren el riesgo de incurrir en el empirismo y el antihistoricismo

Es necesario insistir en que el idealismo en *teoría del conocimiento* no es una simple toma de posición filosófica, sino que es el efecto de un mecanismo, del que todos tenemos la tentación de echar mano: un mecanismo que supuestamente nos serviría para producir el conocimiento de *cualquier* objeto al que lo aplicáramos. En realidad tal mecanismo, tal «metodología» general, lejos de permitirnos producir conocimientos nos conduciría a producir únicamente deformaciones (deformación empirista y deformación antihistoricista) en los conocimientos ya producidos por las ciencias.

Es por ello que también los filósofos *materialistas* anteriores a Marx, al mismo tiempo que afirmaban su materialismo en la cuestión *propiamente filosófica* (aquella que define cuál elemento, la materia o el pensamiento, es el primario y determinante en el pensamiento) se desviaban hacia el idealismo cuando abordaban la cuestión de la *teoría del conocimiento*.

Más aún. Incluso *después* de Marx esta cuestión sigue siendo una gran tentación idealista para los filósofos materialistas. Un filósofo puede así ser materialista en la *cuestión propiamente filosófica* y materialista en la cuestión de la *ciencia social* (materialista histórico), pero sin lograr deshacerse del idealismo en la cuestión de la *teoría del conocimiento.* Es este el caso de todos aquellos marxistas que buscan o tratan de elaborar una «metodología específicamente marxista», una «lógica dialéctica marxista», que supuestamente Marx no habría tenido «la ocasión» de redactar y que ahora constituiría el vacío más profundo del marxismo, el obstáculo más grande para el desarrollo tanto del materialismo histórico como del socialismo.

Existe un mito acerca del «método general marxista», un «fetichismo» del método, que se traduce en una eterna y pasiva espera de aquel genio filosófico que logrará algún día «extraer» de las obras de Marx las reglas dialécticas que este «no tuvo la oportunidad» de plasmar sistemáticamente en el papel. El mito concluye en que, extraído este método, bastará aplicarlo a la realidad para, entonces sí, poseer su conocimiento verdadero.

Al mismo tiempo, en espera de la futura «extracción», el fetichismo del método se traduce también en un esfuerzo de los marxistas para tratar provisio-

nalmente de llenar en parte ese vacío profundo redactando tratados de una pretendida lógica dialéctica, opuesta a la lógica tradicional, que al aplicarla nos revelaría, por fin, la esencia de las cosas. Mas el significado y los elementos de la lógica dialéctica nunca llegan a ser los mismos de un autor a otro y estos se convierten en presas de despiadadas polémicas.

Resulta así que aquellos que plantean la necesidad de extraer el método son los mismos que afirman poseer ya sus primeros elementos. Dispuestos a aplicarlos a toda realidad solo logran meter por fuerza a toda realidad en las formas preestablecidas de esos elementos. Sustituyen la producción fértil de nuevos conocimientos con la simple descripción estéril de cómo los conocimientos ya existentes se comportan «dialécticamente». Incurren así en la pretensión idealista del saber absoluto.

Si Marx no escribió nunca un tratado de método —un tratado de los procedimientos y de las garantías del conocimiento— la razón no es que le hubiera faltado la oportunidad o el tiempo, ya que precisamente durante los años en que él vivió el fetichismo del método se hacía sentir con una fuerza tal vez más intensa que en nuestros días, puesto que por entonces la influencia de Kant y de Hegel era más sutil y difícil de combatir que hoy

Marx, Engels y Lenin habían comprendido claramente que la teoría del conocimiento constituía para el materialismo una fisura por la cual la posibilidad de fuga hacia el idealismo podía cobrar realidad en todo momento. Su respuesta *fue todo lo contrario* a la redacción de un tratado de «método general»: fue un combate sin piedad contra todo intento de elaborar metodologías, que demostraba palabra por palabra como el destino de todo constructor de métodos era caer en el idealismo, es decir, en el empirismo y en el antihistoricismo.

El materialismo histórico eliminó el *falso problema* de la teoría del conocimiento (procedimientos y garantías) y transformó así al materialismo filosófico en materialismo dialéctico. Veamos de cerca en qué consiste la eliminación, primero, de los «procedimientos», luego, de las «garantías» y, finalmente, del problema de la diferencia entre el pensamiento y la materia.

La eliminación del problema de los procedimientos

Al explicar que el modo de producción material de la sociedad determina el modo de producción de las ideas sociales, el materialismo histórico demostró que la producción de conocimientos tiene como función servir a la producción material y que las diferentes ramas del conocimiento se desarrollan desigualmente siguiendo el desarrollo desigual de las ramas de la producción material. Esta demostración se convirtió en el punto de partida de los argumentos siguientes contra el falso problema de los «procedimientos»:

1) La producción de conocimientos no sé realiza en forma individual sino que se efectúa, al igual que la producción material, como un proceso *social* e *histórico* de transformación de productos menos elaborados en productos más elaborados, proceso que se desarrolla a través de la historia de la sociedad.

2) Por lo tanto, contrariamente a lo que creía la teoría del conocimiento, el proceso de conocimiento no parte de la nada, no parte de la ignorancia absoluta de lo que es el objeto, sino que parte siempre de un cierto conocimiento del objeto, conocimiento que el sujeto encuentra ya en un grado históricamente determinado de elaboración. Es decir, que el pensamiento parte de un *conocimiento relativo* del objeto, y su trabajo se limita a profundizarlo, a transformarlo y a enriquecerlo a base de nuevas técnicas, instrumentos, conocimientos, etc., de la misma ciencia o de otras ciencias relacionadas. No existe un pensamiento virgen que se enfrenta a un objeto absolutamente desconocido. Existen siempre conocimientos que son ya los productos de un proceso histórico de transformación.

3) De aquí resulta que el proceso de conocimiento no se efectúa nunca entre el *objeto* previamente delimitado y el *sujeto,* como es la creencia de la teoría del conocimiento, sino que se efectúa entre un conocimiento anterior menos elaborado y el pensamiento que lo transforma en conocimiento actual más elaborado. Es decir, que el proceso de conocimiento se desarrolla enteramente al margen de todo «objeto» exterior o interior, real o imaginario, y solo trata con conocimientos que se encuentran ya en diversos grados históricos de elaboración. En otras palabras, la relación «sujeto-objeto», que constituye la base de toda concepción empirista y antihistórica del proceso de conoci-

miento, queda eliminada radicalmente de la problemática de una teoría del conocimiento materialista e histórica.

En efecto, la teoría del conocimiento, al colocar al sujeto y al objeto frente a frente como si cada uno fuera el *espejo* del otro, supone que el sujeto (el pensamiento, el conocimiento del objeto) adopta automáticamente la forma del objeto a medida que este desarmado en sus partes y luego vuelto a armar, igual que cuando una persona hace gestos frente al espejo su imagen reflejada los adopta automáticamente. En esta relación *especular* (relación de «espejo») el sujeto, en tanto que imagen, es siempre igual al objeto y viceversa, de tal manera que el uno no se distingue del otro y no sabe cuál de los es la imagen reflejada: ora es el sujeto el que pareciera ser el reflejo del objeto, ora ser el objeto el que pareciera ser el reflejo del sujeto.

Por otra parte, como ya hemos visto, lo que el filósofo (empirista y antihistoricista) llama «objeto»no es sino el conocimiento ya existente que él, el «sujeto», descompone y recompone sin agregarle ninguna determinación nueva y positiva, es decir, sin transformarlo en conocimiento más elaborado. Más aún, lejos de enriquecer a ese conocimiento el empirista lo deforma al sustraerlo de su contexto teórico, científico y situarlo en un contexto teórico idealista, transformándolo así de conocimiento científico en conocimiento ideológico.

Esta «relación de espejo» (relación especular) funciona tanto en Kant como en Hegel. En Kant, los espejos se encuentran en un posición fija. En Hegel, los espejos se desplazan de una posición a otra, de un «momento» a otro, de un estadio a otro del «desenvolvimiento histórico» del objeto: a cada estadio o momento se opera la descomposición-selección-recomposición del objeto. En este sentido, la *lógica* hegeliana no sería sino el empirismo en movimiento, «historiado», cosa que el joven Marx demuestra minuciosamente desde su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843).

La eliminaclón del problema de las garantías

Dado que la relación de espejo «sujeto-objeto» desaparece, el problema de garantizar la *correspondencia* del sujeto (conocimiento del objeto) con el objeto, en base a un conocimiento previo de referencia, desaparece también. El problema de las «garantías» (cuyo fin es establecer un criterio

para saber, si un conocimiento es «verdadero o falso», según que «corresponda» o no con el objeto) se transforma entonces en el problema de la *eficacia* del conocimiento nuevo (conocimiento más elaborado) en relación a la *eficacia* del conocimiento anterior (conocimiento menos elaborado). La antihistórica dicotomía *verdad/falsedad* se transforma en la relación de *eficacia* del conocimiento respecto a los efectos perseguidos, que da cuenta de la historicidad del conocimiento. Esta eficacia se somete a prueba de dos maneras:

1) Poniendo a funcionar al conocimiento nuevo en el interior del campo de conocimientos (teoría, problemática) al cual pertenece. Por ejemplo, el conocimiento de Ricardo sobre la ganancia, el interés y la renta es transformado por Marx en un conocimiento nuevo: la plusvalía, y este conocimiento nuevo transforma radicalmente, a su vez; el campo entero de conocimientos. La teoría de la economía política se transforma en materialismo histórico.

2) Aplicando la teoría (a la cual ya se le ha articulado el conocimiento nuevo) en *dispositivos teóricos* y en *dispositivos materiales,* con el fin de producir determinados *efectos teóricos* y *efectos materiales.* Un *dispositivo teórico* podría ser, en el caso de la ciencia social, el análisis concreto de una situación concreta, a través del cual se pondría de manifiesto la eficacia o la ineficacia de la nueva teoría para explicar esa situación concreta. Al ser así aplicada, la teoría produciría *efectos teóricos,* es decir, conocimientos nuevos sobre la situación concreta en cuestión, que, a su vez, pasarían a enriquecer el campo teórico. Un *dispositivo material* (que en el caso de la ciencia social es un *dispositivo social*) podría ser el proletariado que triunfa o que fracasa en una lucha determinada contra la burguesía, poniendo así de manifiesto la eficacia o la ineficacia de la teoría y de la táctica seguidas. La teoría sometida a prueba de esta manera produciría *efectos materiales* (sociales), que constituirían, a su vez, nuevas situaciones concretas. El análisis concreto de estas nuevas situaciones concretas produciría, a su vez, conocimientos nuevos sobre las razones del triunfo o del fracaso de esa lucha, que enriquecerían o modificarían la teoría y la táctica a seguir en el futuro. Y así sucesivamente.

Este sometimiento a prueba, esta aplicación de la teoría en dispositivos teóricos y en dispositivos materiales, constituye la «práctica».

La eliminación del problema de la diferencia entre la materia y el pensamiento

Con Marx quedan eliminados la relación especular «sujeto-objeto» y los instrumentos lógicos mediante los cuales, según imaginaban los filósofos; se realizaba el proceso de conocimiento y se efectuaba la correspondencia del conocimiento con el objeto.

Los sustituyen entonces los dispositivos teóricos y materiales y los procesos de transformación de un conocimiento anterior menos elaborado en conocimiento actual más elaborado. La especificidad de estos procesos de transformación depende ahora de la especificidad concreta y particular del conocimiento en cuestión, razón por la cual escapan a toda *generalización,* es decir, escapan a los filósofos, y se distribuyen, según su propia especificidad, entre los diversos dominios de las *ciencias particulares,* únicas capaces de decidir qué procesos de transformación y qué dispositivos específicos son los adecuados para el objeto de conocimiento en cuestión.

La lógica, que era el «lado fuerte» de la teoría del conocimiento, se convirtió en un dominio científico independiente. Mejor dicho, la lógica constituía desde hace veinticinco siglos un dominio especial y autónomo, pero los filósofos la «explotaban» para sus fines especulativos.

Sin la lógica y sin la relación «sujeto-objeto», la teoría del conocimiento pierde sus últimos recursos idealistas. En efecto, por una parte, la lógica le suministraba el argumento para establecer una diferencia y una oposición absolutas entre el pensamiento y la materia, en base a la «eternidad» y a la «pureza» de las categorías lógicas, contrapuestas a la «temporalidad» y a la «impureza» de los objetos materiales. Por otra parte, la relación «sujeto-objeto» le suministraba la prueba «evidente» de esta diferencia y de esta oposición absolutas.

Las ciencias naturales demostraron que el pensamiento no es sino una forma que la materia asume cuando en su evolución alcanza un estadio superior de diferenciación, complejidad y organización. Que, en consecuencia, entre la materia y el pensamiento no hay una diferencia absoluta sino solo una diferencia relativa. Que la transformación progresiva de los conocimientos constituye la continuación y el desarrollo natural de la materia en su forma deno-

minada «pensamiento». Que así cómo la existencia orgánica (la evolución de las especies) es la forma en que la materia —la realidad objetiva, el universo— se manifiesta en su propiedad «viviente», la existencia espiritual (la evolución de los conocimientos) es la forma en que la materia se manifiesta en su propiedad «pensante».

Ello no quiere decir que entre el pensamiento y las demás formas de la materia, al igual que entre la vida y las demás formas de la materia, no exista ninguna diferencia. Estas diferencias existen, y deben ser estudiadas profundamente por las diversas ciencias con el fin de descubrir un día lo que son exactamente y de qué manera constituyen al pensamiento y a la vida. Pero no podemos imitar a la teoría del conocimiento y definir *a priori,* sin tomar en cuenta a las ciencias, la diferencia entre el pensamiento y la materia para explicar, a partir de esta definición; las leyes y la naturaleza del conocimiento.

La función del materialismo dialéctico

En adelante, restituida la independencia de la lógica respecto a la filosofía y eliminada la relación de espejo «sujeto-objeto», todo aquel que quisiera explicar la naturaleza del pensamiento y la manera como se producen los conocimientos no tenía más que cumplir las tres tareas siguientes:

1) Una tarea *filosófica*: enunciar la simple declaración materialista de que el pensamiento es una forma de la materia, que equivale a la vieja tesis original: «la materia determina al pensamiento».

2*)* Una tarea *científica: hacer* la investigación concreta de la diferencia entre la materia y el pensamiento, diferencia que caracteriza al pensamiento como una forma, una propiedad, una expresión, una manifestación, una función, un «reflejo» de la materia, más exactamente, del cerebro. Investigación que solo las ciencias —y no la filosofía— son capaces de hacer.

3) Una tarea *histórica*: puesto queda la teoría del conocimiento ha perdido los fundamentos que le permitían pretender explicar el proceso del conocimiento *en general,* no queda ahora más que explicar el proceso específico de conocimientos específicos, concretos y determinados, a través de la investigación de la historia de la transformación de cada uno de esos conocimientos, es decir, a través de la investigación a) de su *funcionamiento* en el seno de la

teoría a la cual pertenecen, b) de los *dispositivos* teóricos y materiales en los cuales la teoría ha sido aplicada, c) de los *efectos* teóricos y materiales que la teoría ha producido al ser aplicada en los dispositivos. La historia de un conocimiento debe ser estudiada en su conexión con la historia de otros conocimientos y con la historia de la producción material de la sociedad. Realizar esta tarea de *historiador* es la única manera de descubrir cómo un conocimiento concreto ha sido producido, transformado, modificado, corregido, enriquecido, profundizado; es la única manera de saber cómo este conocimiento se transforma progresivamente y va dejando de ser una noción que solo refleja algunos aspectos de la realidad objetiva que enfoca para convertirse en concepto científico que refleja cada vez mayor número de aspectos.

Estas tres tareas —la filosófica, la científica y la histórica— reducen a la nada el dominio de la filosofía tradicional y de su núcleo: la teoría del conocimiento. Desde entonces, no queda ya más que el materialismo dialéctico, cuya *única* función consiste en *asignar* a la más adecuada de estas tres tareas para resolver toda cuestión que pudiera plantearse acerca de la naturaleza y las leyes tanto del pensamiento como del conocimiento y de su relación con las otras formas de la materia. El materialismo dialéctico *asigna* tareas para resolver estas cuestiones, pero jamás pretende realizar él mismo estas tareas ni resolver él mismo estas cuestiones.

En otras palabras, la única función del materialismo dialéctico es *delimitar* lo que corresponde y pertenece al dominio de la filosofía (es decir, al materialismo dialéctico mismo), lo que corresponde y pertenece al dominio de las ciencias naturales y lo que corresponde y pertenece al dominio de la ciencia social (es decir, al materialismo histórico). Más exactamente, podemos decir que el materialismo *histórico* utiliza al materialismo *dialéctico* como instrumento para delimitar su propio dominio de materialismo histórico, eliminando así toda posibilidad y todo intento de fuga hacia la especulación idealista.

El materialismo dialéctico se convertiría en otra teoría del conocimiento más (empirista y antihistoricista) si se planteara como una «metodología general» formada por categorías lógicas, aunque fueran dialécticas, y que pretendiera poder aplicarse a *todos* los dominios del universo y poder decir la última palabra acerca de los conocimientos producidos por las ciencias.

El materialismo «espontáneo»

Lenin hacía notar que todos los científicos, en el momento mismo en que están haciendo su ciencia, es decir, en el momento mismo en que están transformando conocimientos menos elaborados en conocimientos más elaborados, adoptan por instinto, «espontáneamente», una posición materialista, pues reconocen, que el conocimiento es el reflejo de la realidad objetiva y que la historia del conocimiento es el recorrido hacia una fidelidad cada vez mayor a este reflejo. Pero en los momentos en que no están trabajando en su ciencia, aquellos científicos que son «conscientemente» materialistas tienden a desviarse hacia el idealismo cuando pretenden explicar los procedimientos, las garantías y la naturaleza del pensamiento, las causas y el funcionamiento de la sociedad, su situación personal en la sociedad, etc. Es decir, tienden a desviarse hacia el idealismo desde el instante en que dejan de hacer su ciencia para intervenir en el dominio de la ciencia social (materialismo histórico) y en el dominio del materialismo dialéctico (filosofía, teoría del conocimiento).

Más aún, el materialismo tiene raíces más profundamente sociales. Todos somos «espontáneamente» materialistas en nuestro comportamiento práctico cotidiano —sobre este punto los idealistas de todos los tiempos están de acuerdo— ya que para el hombre el reconocimiento de la realidad exterior y de su reflejo en el pensamiento es la condición absolutamente necesaria para asegurar su adaptación al medio y la reproducción de su vida.

Los cuatro niveles del materialismo

Como conclusión de todo lo anterior, podemos afirmar que el materialismo incluye cuatro niveles claramente diferenciados:

1) El materialismo *espontáneo*:

a) materialismo espontáneo *práctico:* es el que todos los hombres adoptan en su comportamiento práctico cotidiano.

b) materialismo espontáneo de los *hombres de ciencia:* es el que todos los hombres de ciencia adoptan en el momento de practicar su ciencia.

2) El materialismo propiamente filosófico: es la posición filosófica consciente que han adoptado *todos* los materialistas de *todas* las épocas, independientemente de las formas que su materialismo haya revestido.

3) El materialismo en *teoría del conocimiento*: es el materialismo dialéctico, cuya función es eliminar todo intento de los filósofos tendiente a elaborar teorías del conocimiento que supuestamente explicarían: a) cómo se produce el conocimiento *en general* (teorías de los «procedimientos» y de las «garantías») y, b) cuál es la naturaleza del pensamiento. Este tercer nivel es clave, pues constituye un peligroso punto de fuga hacia el idealismo desde el instante en que los materialistas ceden a la tentación de construir teorías del conocimiento y métodos generales («dialécticos» o no).

4) El materialismo en *ciencia social:* es el *materialismo histórico,* entendido como la explicación del modo de producción de la sociedad en su conjunto, es decir, de la relación entre el modo de producción material y el modo de producción ideal (teórico) de la sociedad.

EL REPROCHE DE LENIN A ENGELS ACERCA DE LA DIALÉCTICA

En 1915 Lenin escribió a vuelapluma un breve artículo — mejor dicho, un esbozo de artículo— con el fin de hacer balance de su lectura de Hegel, que había terminado unos meses antes. Se trata de un texto extraordinariamente importante, pues es el único que resume las ideas centrales que Lenin acababa de adquirir de su estudio de la dialéctica. Su importancia es tanto mayor cuanto que en este escrito Lenin dirige a Engels, igual que a Plejánov, el reproche de haber dado un tratamiento inadecuado a la «esencia» de la dialéctica.

> La división de un todo y el conocimiento de sus partes contradictorias (...) es la *esencia* de la dialéctica(...) La justeza de este aspecto del contenido de la dialéctica debe ser verificada por la historia de la ciencia. Este aspecto de la dialéctica (por ejemplo en Plejánov) recibe por lo general una atención inadecuada: la identidad de los contrarios es considerada como la suma de los *ejemplos* («por ejemplo una simiente», «por ejemplo el comunismo primitivo». Lo mismo rige en cuanto a Engels. Pero es «en interés de la popularización...») y no como una *ley del conocimiento* (y como una ley del mundo objetivo) [1].

Este texto es muy importante si se considera, por una parte, que contiene el único reproche a Engels que puede encontrarse en los escritos de Lenin y, por otra, que Lenin reconoce a Engels y a Plejánov como sus maestros en filosofía.

Lenin les reprocha el no haber explicado la dialéctica como ley *universal*, tanto del mundo objetivo como del conocimiento, que rige en *toda* cosa y en *toda* proposición. Ellos se limitaron a constatar la existencia de la dialéctica en *algunos* ejemplos concretos, dando la impresión de que su vigencia se limita también a *algunas* cosas y proposiciones. Presentaron así a la dialéctica de una manera unilateral, parcial, no universal.

Lenin los disculpa: se trata de un defecto de exposición «en interés de la popularización».

Sin embargo, podemos ver ahora en perspectiva cómo ese defecto de exposición ha tenido serias consecuencias en las luchas filosóficas y políticas entre marxistas. Y si Lenin llega hasta el reproche a Engels es porque ya ha sufrido esas consecuencias y ha tenido que luchar contra ellas, en 1894 *(¿Quiénes son los «Amigos del pueblo»?) y* en 1908 *(Materialismo y empiriocriticismo).*

Una exposición defectuosa puede provocar una mala comprensión de la dialéctica e inducir a los marxistas hacia el idealismo. Engels lo percibió claramente en 1877 *(Anti-Dühring),* y sin embargo no logró evitar el defecto de exposición, es decir, no logró cerrar la fuga hacia el idealismo.

El idealismo dialéctico consiste en tres fases: 1) el marxista extrae de las obras clásicas del marxismo, o construye con otros elementos, una dialéctica; 2) el marxista transforma a esa dialéctica en *método general;* 3) al tratar de «aplicar» su método general (dialéctico) al conocimiento de la realidad social, el marxista produce efectos teóricos de deformación en esos conocimientos (desviaciones teóricas) y efectos materiales de deformación en la práctica de la lucha de clases (desviaciones políticas).

Este idealismo dialéctico entraña además una *división* entre los marxistas, en la medida en que cada marxista tiene una concepción diferente de la dialéctica. La división tiene, pues, consecuencias graves: debilita las fuerzas de la revolución y fortalece las fuerzas de la clase dominante. Y en 1915 las fuerzas de la Revolución rusa deben unirse. Lenin sabe que la filosofía puede jugar un papel en esta unificación política porque la filosofía *es* política, es decir, es la forma que la política asume en el terreno del conocimiento y de la lucha de clases ideológica. Es la tesis central de *Materialismo y empiriocriticismo,* que ha escrito siete años antes.

En la situación de 1915, Lenin decide realizar una operación política a través de la filosofía: impedir que los marxistas se dividan en diferentes partidos dialécticos y hacer que todos se unifiquen en torno a una misma concepción de la dialéctica: la dialéctica de Hegel, sobre la cual no hay necesidad de elucubrar porque ya se halla plasmada, sin defectos de exposición, en la *Lógica.*

Esta operación política es producto de una experiencia fundamental: en 1894 («¿Quiénes son los Amigos del Pueblo?») y en 1908 (Materialismo y empiriocriticismo) Lenin ha combatido las consecuencias idealistas de la creencia en la dialéctica; ha afirmado que la dialéctica es una ficción, un residuo metafísico, una supervivencia teológica, en el marxismo. Sin embargo, sus ar-

gumentos filosóficos no han tenido la eficacia política esperada. La creencia en la dialéctica está muy arraigada. Inútil desperdiciar esfuerzos en tratar de erradicar esta creencia en 1915, momento previo a la revolución. Lo importante es unir fuerzas para el asalto final contra el capital. Combatir la creencia en las dialécticas es dividir a las fuerzas en dos: los creyentes y los no creyentes. A su vez, los creyentes están divididos, pues unos creen en una dialéctica, otros en otras. Por lo tanto, si es imposible erradicar la creencia en este momento, es necesario, por lo menos, transformar el politeísmo en monoteísmo. Lo esencial políticamente no es erradicar el teísmo sino unificar las fuerzas de todos los marxistas para fortalecer la revolución. La lucha contra la creencia vendrá después: cuando la revolución haya sido realizada. Finalmente, la fuerza más poderosa y difícil de erradicar es la fuerza de la costumbre, y los hombres se han acostumbrado, durante miles de años, a creer en ficciones teológicas.

Para demostrar que la dialéctica de Hegel es la única y verdadera dialéctica es necesario hacer ver que ella existe en toda proposición lógica, hasta en la proposición más simple. Y puesto que una proposición es el reflejo mental de la realidad objetiva, entonces la dialéctica existe en toda expresión de la realidad objetiva, hasta en su expresión más simple:

> Que se comience con lo más sencillo, con lo ordinario, lo común, etc., con *CUALQUIER proposición:* las hojas de un árbol son verdes; Juan es un hombre; Capitán es perro; etc. Aquí tenemos ya *dialéctica* (como lo reconoció el genio de Hegel). Lo *INDIVIDUAL* es lo universal. Por consiguiente, los contrarios (lo individual se opone a lo universal) son idénticos: lo individual existe solo en la conexión que conduce a lo universal. Lo universal existe solo en lo individual y a través de él (…) Así, en cualquier proposición podemos (y debemos) descubrir como en un «núcleo» («célula») los gérmenes de *todos* los elementos de la dialéctica, y con ello demostrar que la dialéctica es una propiedad de todo conocimiento humano en general [2].

Lo que genialmente percibió Hegel es que en *cualquier* proposición (es decir, en *toda* proposición), incluso en la proposición más simple, existen como en una «célula» *todos* los elementos de la dialéctica. Es decir, *toda* la dialéctica se halla en *toda* proposición. Descubrimiento capital, que elimina de una vez y para siempre cualquier intento de transformar a la dialéctica en método operacional, en lógica. En efecto, si consideramos que toda proposición es una relación, y que toda relación es una expresión lógica, un silogismo, una forma de la lógica, tenemos entonces que aceptar que la lógica («formal») es en sí misma, dialéctica, y que, en consecuencia, la dialéctica no es una lógica

opuesta a la lógica formal. Ni siquiera es una lógica. La dialéctica no es otra cosa que la propiedad más general tanto de la lógica como de todas las demás formas de la realidad objetiva.

> Y la ciencia natural nos muestra (y aquí, una vez más, es preciso demostrarlo en *cualquier* ejemplo simple) la naturaleza objetiva con las mismas cualidades, la transformación de lo individual en lo universal, de lo contingente en lo necesario, las transformaciones, las modulaciones y la vinculación recíproca de los contrarios [3].

No puede haber, por lo tanto, una «lógica dialéctica» opuesta a la «lógica formal», con modos y objetos de aplicación diferentes, pues la lógica formal *es* dialéctica. Tampoco hay un pensamiento formal opuesto a un pensamiento dialéctico, en el sentido de que el primero aplicaría la lógica formal y el segundo la lógica dialéctica. Existe, es verdad, un modo de pensar *metafísico* (empirista y antihistoricista), pero este tiene su origen en la vieja costumbre de los filósofos idealistas consistente en erigir un método *específico* (tomado de algún conocimiento científico o construido simplemente por la libre imaginación) en método *general* y en «aplicarlo» a cualquier otro conocimiento (¡pero sobre todo a conocimientos sobre la sociedad!), produciéndole una deformación. A este modo metafísico se opone, ciertamente, un modo dialéctico de pensar, pero «dialéctico» solamente en el sentido de *eliminar* el modo metafísico de pensar, es decir, de eliminar todo método general, y no en el sentido de proponer método dialéctico general, una lógica dialéctica.

Es preciso entender que, en realidad, hasta el modo metafísico de pensar es dialéctico, pues este modo metafísico es una forma de la realidad objetiva, y la dialéctica es la propiedad más general de todas las formas de la realidad objetiva. Cuando se produce cualquier conocimiento, científico o ideológico, cualquier sueño, se obtiene siempre dialéctica, es decir, se produce una forma de la realidad objetiva.

Esto significa, por una parte, que no es posible identificar conocimiento «dialéctico» con conocimiento «científico», pues *toda* forma de la realidad es dialéctica y, por otra parte, que, en última instancia, no hay *varios* modos generales de producción de conocimientos. No hay más que un solo modo, cuya originalidad consiste precisamente en que elimina todo modo *general,* todo método *general*, con el fin de despejar la vía para que el pensamiento produzca siempre el método *específico y particular* adecuado para reflejar la forma

específica y particular de aquella parte de la realidad objetiva que estudie. Es el motivo por el cual Lenin llega a la siguiente conclusión:

> La dialéctica ES la teoría del conocimiento de (Hegel y) el marxismo. Este es el «aspecto» del asunto (no es un «aspecto», sino la *esencia* del asunto) al que Plejánov, por no hablar de otros marxistas, no prestó atención [4].

Conclusión extraordinariamente importante de la que es necesario extraer todas las consecuencias:

1) La dialéctica es la teoría del conocimiento *de Hegel y del marxismo*. Esta afirmación dice que no hay diferencia entre Hegel y Marx en lo que se refiere a la teoría del conocimiento sino que, por el contrario, el *rasgo común* (el género próximo) entre el «idealista dialéctico» Hegel y «materialista dialéctico» Marx es la teoría del conocimiento. No hay ningún motivo entonces para que los marxistas se lancen a la búsqueda o a la extracción de una dialéctica específicamente marxista (no-hegeliana) que supuestamente, se hallaría implícita en los textos de Marx, y que este no habría tenido la ocasión de hacer explícita. La *diferencia especifica* entre Hegel y Marx no se halla fincada en la teoría del conocimiento sino en la *«aplicación»* de la dialéctica a la construcción de un *sistema* (filosófico), aplicación que no hace más que producir 90% de basuras idealistas, según la propia estimación de Lenin en los *Cuadernos filosóficos*. En estas condiciones, la lectura «materialista» de Hegel consistiría precisamente en buscar y desechar estas basuras, a fin de recuperar las leyes dialécticas en su *pureza,* como simples leyes generales, es decir la dialéctica *antes* de ser «aplicada». Esta labor daría como resultado natural la inversión materialista, el «enderezamiento», de la dialéctica: el idealismo dialéctico se transformaría así en materialismo dialéctico.

La aplicación de la dialéctica a un conocimiento científico (es decir, la utilización de la dialéctica como *procedimiento de construcción* de conocimientos y como *garantía de correspondencia* del conocimiento con su objeto) produce *efectos de deformación* de este conocimiento, es decir, produce basuras idealistas. Tesis que Marx sostiene firmemente desde su juventud, cuando critica en 1843 a la *Filosofía del Estado* de Hegel y en 1847 a la *Filosofía de la miseria* de Proudhon. Su crítica consiste simplemente en descubrir y constatar los mecanismos a través de los cuales esos filósofos, queriendo producir nuevos conocimientos, «aplican» la dialéctica a la teoría del Estado y a la economía política, pero con el único resultado de que solo imprimen a los conocimien-

tos ya producidos los dos efectos de deformación principales: el empirismo y el historicismo lógico (antihistoricismo).

2) La dialéctica *es la teoría del conocimiento.* Debemos relacionar esta afirmación con aquella de Lenin acerca de la universalidad de la dialéctica: la dialéctica es la propiedad más general de todas las formas de la realidad objetiva (en otras palabras: la materia es la dialéctica). Esta relación nos es suficiente para saber que la teoría del conocimiento significa para Lenin *lo contrario* que para los filósofos idealistas. Para estos últimos, la teoría del conocimiento se compone de la teoría de los *procedimientos de construcción* del conocimiento de un objeto y de la teoría de las *garantías de correspondencia* del concepto con su objeto. Es decir, para los filósofos idealistas la teoría del conocimiento es una *epistemología* y un método general que se aplica a la construcción de conceptos . Para Lenin, por el contrario, la teoría del conocimiento consiste únicamente en la afirmación de que, siendo la propiedad más general de la realidad objetiva, toda la dialéctica aparece necesariamente en toda forma de la realidad objetiva. En consecuencia, no podemos «aplicar», poner, algo que ya está puesto en la realidad objetiva como su propia naturaleza; nosotros solo podemos (y debemos) descubrir y constatar la dialéctica en toda forma de la realidad objetiva y en toda proposición. Para Lenin la teoría del conocimiento no es, pues, un método general de *construcción* de conocimientos. La dialéctica no sirve para producir conocimientos, pues ella aparece solo como la propiedad, como el resultado de conocimientos *ya producidos,* es decir, que ya son realidades objetivas. La dialéctica no se *aplica.* Simplemente se constata.

3) Esta es la *esencia* del asunto, al que Plejánov, por no hablar de otros marxistas (Lenin piensa tal vez en Engels), no prestó atención. En efecto, este aspecto esencial constituye el escollo en el que la teoría marxista del conocimiento se estrella y se fragmenta en múltiples interpretaciones. En tanto que los marxistas continúen creyendo que la dialéctica se *aplica,* seguirán haciendo de la dialéctica una teoría del conocimiento a la manera idealista: una teoría de los *procedimientos* y de las *garantías*, un método general de construcción de conocimientos, es decir, una lógica y hasta una ciencia; seguirán oponiendo la «lógica» dialéctica a la lógica «formal», e incluso convirtiendo a la una en complemento de la otra, con toda la polémica que ello implica, por ejemplo, sobre el *número* preciso de leyes que formarían esta lógica dialéctica, sobre el *dominio de aplicación* tanto de la «lógica» dialéctica como de la lógica «formal», sobre el *tipo de causalidad* de la «lógica» dialéctica (qué tipo de «to-

talidad», de «estructura», de «organización», etc.). Polémica sin solución, que conduce a los marxistas a empantanarse en el subjetivismo, puesto que, por un lado, al restringir la vigencia de la dialéctica a un dominio delimitado, ya no será para ellos nunca más la propiedad absolutamente general, la propiedad *común* a todas las formas de la existencia que hace de estas una *unidad objetiva* llamada «materia» y, por otro lado, la dialéctica se les aparecerá no como algo objetivo sino como un instrumento subjetivo para operar lo objetivo.

Podemos ahora medir hasta qué punto la inadecuada atención que Engels y Plejánov prestaron a la dialéctica ha tenido graves consecuencias y ha llegado a poner en tela de juicio a la teoría del conocimiento del marxismo.

Las notas de lectura de Lenin sobre el capítulo que Hegel consagra al *silogismo* (es decir, a la lógica «formal») permiten enterarnos de que, a causa de está inadecuada atención, Plejánov fue llevado a adoptar con respecto a Kant (y sabemos que al decir Kant decimos, de una manera general, el positivismo, el empirismo lógico; el mismo Lenin anota al margen: «a propósito de la crítica del kantismo contemporáneo, del machismo, etc.») la posición de un *materialista vulgar*;

> 1) Plejánov critica el kantismo (y el agnosticismo en general), más desde un punto de vista materialista vulgar que desde un punto de vista dialéctico materialista, *en la medida en que* no hace más que *rechazar* sus razonamientos *a limine* (desde el umbral) en lugar de *corregirlos* (como Hegel corrigió a Kant), profundizarlos, generalizarlos y ampliarlos, demostrando las *conexiones* y las *transiciones* de todos y cada uno de los conceptos.
>
> 2)Los marxistas criticaron (a principios del siglo XX) a los kantianos y a los discípulos de Hume, más bien a la manera de Feuerbach (y de Buchner) que de Hegel [5].

Pero lo que en Engels es inadecuada atención, en los marxistas de principios del siglo XX (los contemporáneos de Lenin), que no han logrado asimilar el sentido de la dialéctica de Hegel, se convierte en desviación filosófica. Ellos critican el kantismo, es decir, a los silogismos y a las antinomias kantianas, en síntesis, a la lógica «formal», ya sea dejando de lado a la dialéctica, ya sea transformando a la dialéctica en lógica con el fin de oponerla a la lógica formal. En cambio, Hegel hace lo contrario: examina la lógica formal y demuestra que es dialéctica, que la lógica formal (todo silogismo y toda proposición) posee, en tanto que es una forma particular de la realidad objetiva, la propiedad

de ser dialéctica, es decir, que la lógica formal no es una cosa puramente subjetiva y esencialmente diferente de la realidad objetiva, sino que también —y ante todo— una realidad objetiva. Hegel llega incluso más lejos, al demostrar que la lógica formal es la expresión subjetiva, el reflejo, de la realidad objetiva:

> Hegel *demostró* realmente que las formas y leyes lógicas no son una cáscara vacía, sino el *reflejo* del mundo objetivo. Dicho en forma más correcta, no demostró, sino que *hizo una brillante conjetura.*
>
> La lógica es la ciencia del conocimiento. Es la teoría del conocimiento. El conocimiento es el reflejo de la naturaleza por el hombre (...) ¡Muy profundo e inteligente! Las leyes de la lógica son los reflejos de lo objetivo en la conciencia subjetiva del hombre [6].

He ahí, pues, la superioridad de Hegel frente a los materialistas vulgares. Hegel critica a Kant no porque este haya utilizado la lógica formal sino porque no logró advertir que la lógica formal es dialéctica (Kant no vio más que algunas «antinomias»), que la lógica formal es la realidad objetiva misma expresada en forma de leyes del pensamiento. Kant se ve obligado a inventar una teoría del conocimiento (teoría de los *procedimientos* y de las *garantías)* para tratar de establecer un puente imaginario que salvara el abismo que había creado entre la lógica formal, que él concebía como una pura subjetividad y la realidad objetiva.

Plejánov y «los marxistas de principios del siglo XX» no supieron apreciar el argumento decisivo que la dialéctica suministraba al materialismo para demostrar que tanto el pensamiento como el mundo exterior son realidad objetiva, es decir, materia.

En efecto, el argumento de peso que los materialistas anteriores a Hegel esgrimían en su lucha contra el idealismo era que el cerebro secreta pensamiento igual que el hígado secreta bilis. Pero entre el pensamiento (concepto) y lo pensado (objeto) seguía habiendo una diferencia que no sabían como resolver. Caían así en la trampa kantiana: la construcción de una teoría del conocimiento (procedimientos y garantías) que fuera capaz de probar si el concepto correspondía o no al objeto exterior.

Hegel demuestra sin recurrir a ninguna teoría del conocimiento artificial y complicada, que el concepto y el objeto exterior poseen la misma naturaleza y que por lo tanto el problema de la correspondencia es un falso problema, es

decir, que tanto el concepto como el objeto son formas de una misma realidad objetiva: la dialéctica.

Cierto, todos sabemos que para Hegel la realidad objetiva, la dialéctica, es la Idea y que por tal razón transformaba a la dialéctica en método general operacional y a los conceptos específicos en simples realizaciones o aplicaciones del método. Pero no es menos cierto que su dialéctica era el argumento capital para eliminar el falso problema sobre el cual se edificaban las teorías del conocimiento y los métodos generales (como el de Kant, que representaba en la época la forma más acabada del método general).

La exclamación de Lenin al final de su lectura de la *Lógica* de Hegel no nos parece ya sorprendente:

> En esta obra de Hegel, la *más idealista* de todas, hay *menos idealismo* y *más materialismo* que en ninguna otra. ¡Es «contradictorio» pero es un hecho! [7]

El sentido profundo de la *Lógica* de Hegel consiste en que la lógica (formal), aparece ahí como el reflejo de la realidad objetiva, es decir, como un producto de esta realidad (para Hegel, como un producto de la Idea). En consecuencia, la lógica *es*, también, realidad objetiva. Y, en tanto que realidad objetiva, la lógica posee igualmente la propiedad de ser dialéctica. Toda la teoría del reflejo, es decir, la teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo se resume en lo siguiente: 1) la realidad objetiva es la dialéctica, 2) la lógica (formal) es un grado (una propiedad, uña forma, un reflejo) de la realidad objetiva, 3) la lógica es, por lo tanto, también realidad objetiva, 4) la lógica es dialéctica.

Sin embargo, esta teoría del conocimiento se halla «invertida» en Hegel. «Invertida» significa que Hegel es conducido por su idealismo a hacer de la dialéctica un método general de producción de conocimientos, con el consiguiente resultado de que la aplicación del «método dialéctico» produce 90% de «basuras idealistas», es decir, 90% de *efectos de deformación* de los conocimientos en los cuales este método es aplicado.

Hegel es *materialista* cuando nos explica que no hay una diferencia absoluta, un abismo infranqueable, entre la realidad exterior y el pensamiento (es decir, entre la materia y la idea, entre el objeto y el sujeto, entre la esencia y la apariencia, entre la necesidad y la contingencia), puesto que podemos *constatar* que la dialéctica es la propiedad *común* a ambos y que existe independientemente de nuestra conciencia. En otras palabras, Hegel es *materialista* en su lucha contra Kant (idealista subjetivo).

Pero Hegel es *idealista* cuando hace de la dialéctica la causa determinante (el productor, el demiurgo) de toda forma concreta de la realidad y la aplica, en consecuencia, a la *construcción* del conocimiento de estas formas de la realidad. Haciendo esto, Hegel transforma a la dialéctica en un instrumento exclusivo del pensamiento, en un método general. La dialéctica deja de ser entonces una propiedad de la realidad objetiva. Ahora, la realidad objetiva se convierte en una propiedad de la dialéctica, pues la Idea es la dialéctica y la Idea determina a la materia. Hegel cree *construir* conocimientos aplicando la dialéctica, pero en realidad no hace más que *deformar* los conocimientos ya producidos por las ciencias o las ideologías.

En una palabra, Hegel es *materialista* cuando se limita a *constatar* la dialéctica en toda forma de la realidad objetiva y es *idealista* cuando pretende *aplicar* la dialéctica a la construcción de conocimientos.

Esto lo ha visto muy bien Lenin. Revisemos las notas de su lectura de las obras de Hegel: cuando lee la *Lógica* anota que es su obra más materialista. Cuando lee la *Historia de la filosofía* se expresa con igual elogio, en particular, en los pasajes donde Hegel compara la historia de la filosofía con el camino que va de la ignorancia al conocimiento, es decir, cuando Hegel expone cómo la historia de la filosofía es el reflejo de la historia del conocimiento.

> ¡¡Una comparación muy profunda y correcta!!
>
> El idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente que el materialismo estúpido.
>
> El idealismo objetivo (y más aún el absoluto) se acercó MUCHO al materialismo por un zigzagueo (y una cabriola), e incluso *se transformó* parcialmente *en él* [8].

En la *Lógica,* Hegel demuestra que la dialéctica es el *vínculo* común entre todas las formas de la existencia. En la *Historia de la filosofía* demuestra que esta es la historia de la constatación de la dialéctica en cada nuevo conocimiento, es decir, que la historia de la filosofía es la historia del reconocimiento progresivo de que la única propiedad universal de toda existencia es la dialéctica. Para Hegel, la historia de la filosofía es al mismo tiempo, la historia de las *formas* de la filosofía, donde cada forma corresponde a una supuesta propiedad universal de la que los filósofos hacen depender sus sistemas filosóficos; el agua, el fuego, el espacio, el tiempo, el mecanismo, el organismo, la estructura, la lógica formal, un método particular cualquiera erigido en mé-

todo general, etc. Hegel se postula a sí mismo como el *fin* de la historia de la filosofía, es decir, como *la* filosofía independientemente de sus formas, como *lo que es común a todas las formas de la filosofía:* la dialéctica. En síntesis, se postula como la filosofía que ha llegado a liberarse de toda *forma* determinada, pero que al mismo tiempo envuelve a todas las formas y que, finalmente, en su evolución total, se identifica con la dialéctica. No queda entonces, según Hegel, más que la tarea de constatar esta dialéctica en todo nuevo conocimiento. Lenin exclama:

> La continuación de la obra de Hegel y de Marx debe consistir en la elaboración *dialéctica* de la historia del pensamiento humano, de la ciencia y de la técnica [9].

Veamos ahora la opinión tan diferente que Lenin tiene de la *Filosofía de la historia,* en la que Hegel *aplica* el «método dialéctico» a los datos históricos, o sea, en la que *deforma* los conocimientos históricos ya existentes:

> En general, la filosofía de la historia da muy, muy poco —y esto es comprensible, porque precisamente aquí, en este terreno, en esta ciencia, dieron Marx y Engels el gran paso adelante. Aquí, más que en ninguna otra parte, resulta Hegel envejecido y anticuado [10].

Esta anotación de Lenin es decisiva y tiene consecuencias incalculables: la aplicación del método dialéctico a la historia de la sociedad es la parte más negativa de la obra de Hegel. ¿Por qué? Porque el verdadero método científico que debe aplicarse a la historia de la sociedad es el materialismo histórico, elaborado en lo fundamental por Marx y Engels; y de ninguna manera el método dialéctico. Ya lo dijimos innumerables veces: la dialéctica no es un método, y mucho menos un método científico para producir conocimientos. La dialéctica es, por el contrario, la negación de todo método general de producción de conocimientos, método absoluto que supuestamente serviría para producir todos los conocimientos posibles, «método de los métodos» que se contrapone a la infinita variedad de métodos particulares y específicos para producir conocimientos particulares y específicos, y que se hallan, como todo método científico, siempre en constante movimiento, transformación y profundización.

En 1843-1844, Marx realiza una lectura materialista de Hegel. En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* demuestra el mecanismo tan rudimentario con el que Hegel, violando la lógica «formal», *construye* (es decir, *deforma)* los

conocimientos sobre la sociedad, el derecho, el Estado, la historia. Marx demuestra con una gran simplicidad cómo lo único que logra Hegel al aplicar el «método dialéctico» es producir e imprimir los dos efectos de deformación —el empirismo y el antihistoricismo— a los conocimientos ya existentes.

La lectura materialista que Lenin hace de Hegel llega a las mismas conclusiones: la transformación de la dialéctica en método general produce «basuras idealistas». Por lo tanto, toda lectura materialista de Hegel debe desechar y rechazar todo lo que es producto de la *aplicación* de la dialéctica transformada en método general operacional.

La dialéctica es *la* propiedad universal de la existencia. La dialéctica no es un método para construir conocimientos ni para hacer demostraciones, deducciones, inducciones, inferencias. En este sentido, la dialéctica no es una lógica.

He aquí «la esencia», de la dialéctica que Plejánov no advirtió y a la que Engels no prestó la atención adecuada «en interés de la popularización», es decir, para que la gente «comprendiera mejor» la dialéctica. Grave error cuyas secuelas se han traducido en las continuas e interminables tentativas que los marxistas de todos los tiempos han hecho para transformar a la dialéctica en método general (en lógica), lo que les ha impedido, dice Lenin en 1914, comprender correctamente la función de la dialéctica en *El capital:*

> Es completamente imposible entender *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel. ¡¡Por consiguiente, desde hace medio siglo ningún marxista ha entendido a Marx!! [11]

Lenin hace esta observación justo en el momento en que lee la parte relativa al *silogismo* en la *Lógica* de Hegel. Recordemos que esta parte lleva a Lenin a expresar reflexiones de importancia vital para la filosofía marxista: 1) todo es un silogismo (en el conocimiento, por su puesto, pues la lógica es el reflejo subjetivo de la realidad objetiva), 2) los marxistas de principios del siglo xx critican al kantismo desde el punto de vista del materialismo vulgar más bien que desde el punto de vista del materialismo dialéctico, 3) la lógica es la teoría del conocimiento.

La cuestión del silogismo —es decir, la cuestión de la lógica formal— es, en consecuencia, la cuestión más importante para la plena comprensión de *El capital*, y en especial de su capítulo primero, ya que:

El análisis de los silogismos por Hegel (...) recuerda el remedo (pastiche) que hace Marx de Hegel en el capítulo 1 [12].

Se trata de una observación extraordinariamente importante: Marx hace un «remedo» (palabra textual de Lenin, palabra *clave)* de Hegel en lo que se refiere al silogismo «x mercancía A = y mercancía B», que constituye la representación de la *forma valor* del trabajo, es decir, la forma de intercambio de mercancías; la forma en la que el trabajo individual se transforma en trabajo social y en la que el trabajo concreto se transforma en trabajo abstracto. Marx se dedica, a lo largo del primer capítulo, *constatar* la dialéctica de este silogismo. Pero hay que entender con toda claridad que Marx no *construye* el concepto de la forma valor por medio de la aplicación de la dialéctica. El concepto científico de la forma valor había sido producido previamente (por él y, en cierta medida, por los economistas anteriores). En el primer capítulo, Marx no hace más que constatar (y *exponer)* la dialéctica de este concepto, al mismo tiempo que expone el propio concepto. Imitando a Hegel, Marx piensa que la dialéctica del silogismo «x mercancía A = y mercancía B» refleja la dialéctica de la forma valor. Marx expone la dialéctica de este silogismo como si fuera la dialéctica de la propia forma valor. Al constatar la dialéctica del silogismo constata al mismo tiempo la dialéctica de la forma valor.

En el primer capítulo de *El capital* Marx realiza, pues, un doble trabajo, una doble exposición: por un lado, expone el concepto mismo de la forma valor; por otro lado, expone la dialéctica de este concepto (la dialéctica del silogismo «x mercancía A = y mercancía B»). Es necesario hacer con absoluta nitidez la distinción (y la relación) entre estos dos aspectos del primer capítulo, con objeto de no caer en la ilusión de que Marx estaría aplicando allí la dialéctica a la construcción del concepto de la forma valor, es decir, con objeto de no caer en la tentación de buscar en *El capital* un supuesto método dialéctico que sería la llave mágica que nos abriría la realidad para entregarnos; por fin, todos sus secretos. Una cosa es *producir* el conocimiento científico de la realidad (en el caso concreto, la forma valor) y exponer a continuación este conocimiento. Otra cosa muy diferente es *constatar* la dialéctica de los silogismos que constituyen a este conocimiento científico ya producido (en el caso concreto, el silogismo «x mercancía A = y mercancía B») y exponer a continuación esta constatación.

Lenin comprendió perfectamente esta diferencia y el papel que juega la constatación de la dialéctica de los silogismos en el primer capítulo de *El capi-*

tal («el análisis de los silogismos por Hegel recuerda el remedo que hace Marx de Hegel en el capítulo 1»). En efecto, el silogismo no es más que la conexión entre lo individual (el trabajo concreto, individual) y lo general (el trabajo abstracto, social) por medio de lo particular (las mercancías A y B). Lenin anota:

> Hegel hace esta profunda observación: «Todas las cosas son un *silogismo*, un universal unido a la individualidad por medio de la particularidad».
>
> Es imposible negar la objetividad de los conceptos, la objetividad de lo general en lo particular y lo singular. Por consiguiente, Hegel es mucho más profundo que Kant y que otros en lo referente a la búsqueda del reflejo del movimiento del mundo objetivo en el movimiento de los conceptos. Así como la forma simple del valor, el acto individual de intercambio de una mercancía por otra, incluye ya, en forma no desarrollada *todas* las contradicciones fundamentales del capitalismo, así la *generalización* más simple, la primera y más sencilla formación de *conceptos* (juicios, silogismos; etc.) denota ya el conocimiento cada vez más profundo del hombre en cuanto a la conexión *objetiva* del mundo. Es aquí donde hay que buscar el verdadero sentido, la significación y el papel de la *Lógica* de Hegel [13].

Lo que la dialéctica de *todo* silogismo nos muestra es la conexión, el movimiento, la transformación entre lo individual y lo universal. El silogismo más simple, «A es B», contiene todos los elementos de la dialéctica: A (particular) se transforma en B (general); los contrarios (lo particular se opone a lo general) son idénticos; *A* es la tesis, *B* es la antítesis o negación, *A es B* es la síntesis o negación de la negación, etc.

Todo silogismo es dialéctico. Pero no todo silogismo es *científico.* Hay silogismos que solo reflejan ensueños. Y, sin embargo, todos los silogismos (sean o no científicos) son dialécticos. Esto quiere decir que la dialéctica de un silogismo no equivale de ninguna manera a la cientificidad del concepto que expresa.

De aquí la conclusión más importante que viene a disipar las ilusiones de todos aquellos marxistas que creen que la dialéctica se halla solo en la cientificidad y que el «método» dialéctico es *el* método científico: *La dialéctica no es en lo absoluto ni el criterio de cientificidad del concepto ni mucho menos la garantía de que el concepto sea científico.* La dialéctica es simplemente la propiedad más general de *toda* forma de la realidad.

La dialéctica no puede ser transformada en método de construcción de conceptos científicos, pues la dialéctica nada tiene que ver con la cientificidad. La dialéctica no es una epistemología o una teoría del conocimiento en el sentido de una teoría *general* de los *procedimientos* de construcción de conceptos científicos *y* de una teoría *general* de las *garantías* de correspondencia entre el concepto y su objeto.

La dialéctica es la teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo *solamente* en el sentido de que afirma: 1) que entre el pensamiento y la materia no hay diferencia absoluta, pues *todo* es dialéctico, ambos son dialécticos, 2) que la lógica formal es realidad objetiva, es decir, que la lógica formal es dialéctica, 3) que no existe otro método *general* de *conexión* (decimos conexión y no producción, pues es la ciencia la que produce los conocimientos y la lógica la que los conecta) de conocimientos que la lógica formal (el silogismo), 4) que la dialéctica es la ley más general de la conexión universal, es decir, que la dialéctica es la ley de la lógica formal.

Por lo tanto, en el primer capítulo de *El capital* no hay ninguna relación entre la *dialéctica* del silogismo «x mercancía A = y mercancía B» y la *cientificidad* del concepto de la forma valor. Primero Marx produjo, con el método *específico* y *particular* de la economía política, el concepto científico de la forma valor. Y solamente hasta entonces *constató* su dialéctica, es decir, la conexión, el movimiento, el paso de un término a otro del silogismo que representa a la forma valor.

Nos hallamos en presencia de la tesis que Lenin sostuvo veinte años antes en su primera obra, *¿Quiénes son los «Amigos del Pueblo»?*, escrita en 1894, en la que se alía plenamente a Engels para defender a Marx contra los ataques de Mijailovski, quien —con los mismos argumentos que Dühring— lo acusaba de haber construido el materialismo histórico mediante la pura aplicación de la dialéctica hegeliana. Lenin utiliza entonces una larga cita del capítulo trece del *Anti-Dühring* de Engels («Dialéctica. Negación de la Negación».) y deduce la conclusión siguiente:

> Al refutar los ataques de Dühring contra la dialéctica de Marx, Engels dice que Marx jamás ni remotamente pensó en «demostrar» algo con las tríadas de Hegel; que Marx solo estudiaba e indagaba el proceso real, y el único criterio de la verdad de una teoría era para él su conformidad con la realidad. Y si al hacerlo, dice, resultaba a veces que el desarrollo de algún fenómeno social coinci-

día con el esquema de Hegel: tesis-negación-negación de la negación, esto no tiene nada de extraño, porque no es raro en la naturaleza en general. Y Engels empieza a poner ejemplos del terreno de la historia natural (la evolución de una semilla) y social (el que, por ejemplo, al principio existiera el comunismo primitivo, luego la propiedad privada y más tarde la socialización capitalista del trabajo; o al principio del materialismo primitivo, luego el idealismo y, finalmente, el materialismo científico, etc),'

> Las tríadas quedan así reducidas al papel de la tapa y el pellejo [en la traducción francesa dice: «al papel de exposición formal»] (...), papel del que son capaces de interesarse los filisteos nada más [14].

En 1894 Lenin comprendió perfectamente que la dialéctica no sirve para producir (deducir, construir, demostrar) conocimientos y que la dialéctica no es la cientificidad. En el marxismo la cientificidad no radica en la dialéctica sino en el materialismo histórico, dice. Sin embargo, en esa época Lenin no llega todavía a apreciar la función *política* de la dialéctica. Solo aprecia la función, decisiva para la cientificidad de la sociología, que la dialéctica juega en calidad de *negadora* y *eliminadora* de todo método general que pretenda sustituir o suplantar al método específico y particular del materialismo histórico:

> El método dialéctico no consiste en absoluto en las tríadas, sino precisamente en la negación de los métodos del idealismo y del subjetivismo en la sociología [15].

En cierta forma, el Lenin de 1894 reduce a la nada al materialismo dialéctico, no porque lo confunda o lo diluya en el materialismo histórico, sino porque todavía no le ve ninguna función práctica política. Solo explica la función dialéctica del materialismo dialéctico como eliminador de toda teoría del conocimiento y de todo método general. Pero las luchas filosóficas que se despliegan en el propio seno del marxismo lo obligan a buscar la causa que hace que los marxistas vean en la dialéctica un método operacional, una lógica, y que la usen para «producir» conocimientos «científicos», con el único resultado de que esos marxistas lo que producen en realidad son efectos *teóricos* de deformación de los conceptos del materialismo histórico y efectos *materiales* de deformación de la lucha de clases, en beneficio de las clases dominantes.

Igual combate en 1908: *Materialismo y empiriocriticismo*. Esta vez contra las tentativas de ciertos marxistas; los «otzovistas», que, rechazando a la dialéctica» querían hacer del kantismo la teoría del conocimiento que «le faltaba»

al materialismo histórico. Lenin retorna las tesis del *Anti-Dühring* de Engels y desarrolla en parte la función de la dialéctica como conexión universal. Pero todavía no descubre aquel aspecto fundamental, la *esencia* de la dialéctica, a la que Engels no prestó suficiente atención, a saber: que la dialéctica es la realidad objetiva misma, la teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo y que no hay por qué buscar en otra parte la teoría conocimiento «específicamente marxista».

1914: Lenin se siente forzado a tomar partido en lo que se refiere a la cuestión de la dialéctica hegeliana contra los partidarios del nuevo positivismo que por todas partes se convertía en la ideología dominante. Trazando una línea de demarcación entre los aliados filosóficos del marxismo y los enemigos positivistas, Lenin se declara abiertamente un aliado de Hegel, siguiendo así el ejemplo de Marx que en 1873 *(Postfacio a El capital)* se declaraba abiertamente un discípulo de Hegel contra aquellos idealistas metafísicos que atacando a «ese gran pensador» atacaban a la dialéctica, a la manera como Moses Mendelsohn atacaba al materialismo tratando a Spinoza de «perro muerto»:

> Habrá que volver a Hegel para analizar paso a paso cualquier lógica actual. Y cualquier *teoría del conocimiento* de un kantiano, etc. [16]

1894, 1908, 1913 son las tres etapas de la trayectoria filosófica de Lenin. En las tres fechas se encuentra una idea común que se va reforzando progresivamente: la dialéctica no es un método operacional; la dialéctica no se aplica (en el sentido de una lógica); la dialéctica, solo se constata.

Sin embargo, entre cada etapa hay diferencias: 1894: la función de la dialéctica consiste en eliminar todo método subjetivo e idealista que pretenda sustituir al materialismo histórico como método de producción de conocimientos científicos sobre la sociedad. 1908: la función de la dialéctica consiste en proteger al movimiento *infinito* que va de la ignorancia al conocimiento contra todo intento de convertir al más reciente descubrimiento científico en método general del conocimiento. 1914: la función política de la dialéctica consiste en servir de teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo.

1894-1908-1914 es la trayectoria que Lenin recorre a lo largo del marxismo con el fin de descubrir el sitio preciso en el que se encuentra la fisura a través de la cual los marxistas se fugan hacia el idealismo, o, lo que es igual, a través de la cual el idealismo penetra al interior del marxismo. Lenin descubre que este sitio preciso es aquel en el que se encuentra un aparente vacío: la supues-

ta carencia de una teoría del conocimiento *propia* del marxismo, es decir, de un método general de producción del conocimiento en general, distinto de la dialéctica «pura» de Hegel. Vacío ilusorio que los marxistas se han empeñado en llenar, lanzándose a la búsqueda desesperada, pero siempre vana, del «verdadero» método del marxismo, que sea reconocido con unanimidad por todos los marxistas, terminando así para siempre con las divisiones, las querellas filosóficas, y uniendo a todos los filósofos en *la* filosofía.

Larga trayectoria la de Lenin, que es la trayectoria de un retorno necesario a la consigna de Marx y Engels: si se quiere una dialéctica para el marxismo esta es la dialéctica de Hegel «puesta sobre sus pies», es decir, *sin* su transformación en método operacional, es decir, como simple metáfora de la historicidad del universo que sirva para combatir las visiones estáticas, metafísicas y reaccionarias de la sociedad.

Lo que caracteriza a la biografía intelectual de Lenin es que él jamás empleó un solo esfuerzo ni en la búsqueda de una teoría del conocimiento «específicamente marxista y no hegeliana» ni en la transformación de la dialéctica en método operacional. Sus obras filosóficas representan simplemente su combate contra toda especie de método general de producción de conocimientos. Lenin vio a muchos marxistas lanzarse con ímpetu al estudio del marxismo comenzando por la filosofía, y los vio extenuarse en la búsqueda del «verdadero» método dialéctico de Marx, sin lograr jamás salir de ahí, sin alcanzar nunca aquello que constituye el único método *específicamente* marxista (no hegeliano): el materialismo histórico, que está contenido, en primer término, en *El capital*. Lenin siguió el camino inverso: comenzó su estudio del marxismo por el materialismo histórico. Y mientras que otros marxistas se debatían en buscar *y* en aplicar el «método filosófico» del marxismo, cayendo así en el idealismo, Lenin se consagró desde el principio a asimilar *El capital* y a aplicarlo al análisis concreto de situaciones concretas con vistas a la revolución en Rusia, sin abandonar un solo instante la lucha contra toda teoría del conocimiento «específicamente marxista» y contra todo otro método sociológico. He ahí la diferencia y la superioridad de Lenin frente a aquellos marxistas. Lenin producía nuevos conocimientos; aquellos marxistas producían solamente efectos de deformación en los conocimientos ya producidos. Eran dos caminos, y la elección del camino a seguir se jugaba de alguna manera sobre esta *esencia* de la dialéctica a la cual Engels no había prestado suficiente atención.

En opinión de Lenin, el error de Engels consistió en haber explicado la dialéctica, «en interés de la popularización», por medio de una serie limitada de ejemplos particulares, en vez de haber insistido en el carácter absolutamente general y universal de la dialéctica. Por exponer la dialéctica en forma de ejemplos, Engels dio la impresión de *construir* esos ejemplos (esos conocimientos) por medio de la aplicación de la dialéctica; creó la apariencia de haber transformado a la dialéctica en método operacional para producir conocimientos. Pero el propio Engels constantemente trató de eliminar esta apariencia con recordatorios tajantes como este:

> Ya supone una total ausencia de conocimiento de lo que es la dialéctica el que el señor Dühring la tenga por un instrumento meramente probatorio, como el que la gente de horizonte limitado quiere ver en la lógica formal o en las matemáticas elementales (...) pretender probar algo por la simple dialéctica a un metafísico tan declarado como el señor Dühring sería perder el tiempo (...).
>
> Finalmente, el problema, para mí, no podía estar en infundir a la naturaleza leyes dialécticas construidas, sino en descubrirlas y desarrollarlas partiendo de ella [17].

Cierto, Engels no siempre logró borrar esta apariencia que podría hacernos creer que la dialéctica es una lógica «superior» a la lógica formal, o incluso que la dialéctica es la ciencia de las ciencias: - • A

> También la lógica formal es, ante todo, un método de indagación de nuevos resultados, de progreso de lo conocido a lo desconocido, y lo mismo, solo que en un sentido mucho más eminente, es la dialéctica, que, además, rompiendo los estrechos horizontes de la lógica formal, encierra ya el germen de una más amplia concepción del mundo.
>
> La dialéctica no es más que la ciencia de las leyes generales que rigen la dinámica y el desarrollo de la naturaleza de la sociedad humana y del pensamiento [18].

Son este tipo de afirmaciones las que continúan todavía en nuestros días provocando fugas hacia el idealismo. Pero lo que predomina en el *Anti-Dühring,* para el lector atento, es la idea firme de que la dialéctica no es una ciencia sino, al contrario, que ella:

> Consiste en una operación muy sencilla, que se realiza todos los días y en todas partes, y que cualquier niño puede comprender con solo despojarla de la

envoltura enigmática apolillada con que la cubrió la vieja filosofía idealista (...) [19].

Es decir, que lo único que es posible hacer con la dialéctica es constatarla en los silogismos que forman a los conocimientos. Que esos conocimientos sean o no científicos, la dialéctica de sus silogismos será siempre el reflejo de la dialéctica de la realidad a la que ellos, aluden. Pero la dialéctica no es la garantía de la cientificidad. La dialéctica está presente todos los días y en todas partes, en lo real como en lo ilusorio, en lo verdadero como en lo falso.

Esta es la razón por la cual, aún cuando a Hegel se le hubiera ocurrido exponer la dialéctica del silogismo «x mercancía A = y mercancía B», silogismo que por lo demás se encuentra ya en Aristóteles, no hubiera podido producir los conocimientos de la forma valor que constituyen el primer capítulo de *El capital.* Hegel no hubiera producido más que efectos de deformación en los conocimientos de la forma valor *ya producidos,* por ejemplo, por Ricardo, de igual manera que lo hizo con los conocimientos sobre la sociedad civil y el Estado, creyendo que la dialéctica era el criterio de cientificidad por excelencia. A Hegel no se le ocurrió, pero a Proudhon sí: él «aplicó» la dialéctica hegeliana al silogismo del valor, con los resultados «utópicos» que todos conocemos.

Marx, al contrario, realizó primero su trabajo científico aplicando los criterios de cientificidad propios de su ciencia. Asimiló los conocimientos producidos por la historia de la economía política desde que Petty la había fundado como ciencia hacia fines del siglo XVII, e investigó a través de una enorme documentación histórica la causa de las contradicciones del capitalismo que el socialismo utópico había ya denunciado y que los economistas no explicaban. Llegó finalmente a constituir el contenido del primer capítulo de *El capital*, en el que demostró que el funcionamiento del sistema capitalista podía explicarse a partir de la simple ecuación que representaba el intercambio entre dos mercancías: «x mercancía A = y mercancía B». Después de lo cual desarrolló la *exposición* de este conocimiento que él había producido, en forma de exposición de la dialéctica (hegeliana) del silogismo «x mercancía A = y mercancía B», para darle vida y movimiento. Es, en efecto, lo que el propio Marx afirma en el *Postfacio a* la segunda edición alemana de *El capital,* escrito en 1873:

> Claro está que el método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descu-

brir sus nexos internos. Solo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real. Y si sabe hacerlo y consigue reflejar idealmente en la exposición la vida de la materia, cabe siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción *a priori* [20].

Es absurdo pensar que Marx construyese el concepto del valor mediante la «aplicación» de la dialéctica, como absurdo fue que el socialista Dühring, de tiempos del viejo Engels, y el populista Mijailovski, de tiempos del joven Lenin, pensaran que Marx había construido el concepto del proceso histórico «comunismo primitivo-propiedad privada-comunismo científico» mediante la tríada «tesis-negación-negación de la negación». Lenin refuta a Mijailovski con el mismo argumento que Engels lanza a Dühring y concluye que a la dialéctica no le queda más que el puro papel de exposición formal.

Por lo tanto; al llamar a este proceso negación de la negación, Marx no pensaba ver en ello una demostración de su necesidad histórica. Por el contrario: después de demostrar históricamente que este proceso en parte se ha realizado ya en la práctica y en parte debe aún realizarse, solo después de esto, lo define como proceso que se rea liza de acuerdo con una ley dialéctica determinada. Esto es todo [21].

Es bien claro, entonces, que Marx toma de Hegel el *modo de exposición* de las formas generales del movimiento, la dialéctica, después de haber operado en ella una simple «inversión», ya que Hegel era un «idealista dialéctico» mientras que Marx es un «materialista dialéctico».

La dialéctica juega en el primer capítulo de *El capital* el papel de simple *modo de exposición* formal de un concepto ya producido con anterioridad, durante los largos años de trabajo de Marx y de los economistas precedentes. Jamás la dialéctica juega el papel de *modo de producción* de ese concepto. He ahí la clave de la diferencia entre Marx y Hegel (y los hegelianos «vergonzantes» que se declaran marxistas, pero que en realidad siguen siendo hegelianos en su práctica, pues continúan buscando una dialéctica «específicamente marxista» y transformándola en método operacional para producir conceptos). Hegel creía *producir* ahí donde solo podía *constatar* (y exponer esta constatación) Queriendo producir conocimientos no hacía más que deformar los conocimientos que retomaba de otros pensadores.

La «inversión» que realiza Marx en la dialéctica de Hegel no consiste ni en la modificación de esta dialéctica en «otra» dialéctica diferente con leyes diferentes, ni en el «modo de aplicación» de la dialéctica en la producción de conocimientos. La «inversión» consiste precisamente y únicamente en que Marx invierte el papel de modo de *producción* de conocimientos que Hegel le hace jugar a la dialéctica en simple papel de modo de *exposición* formal de la dialéctica de los conocimientos producidos por los procedimientos específicos de cada ciencia.

Esto era una «evidencia» en 1894, para el Lenin de veinticuatro años, pero no para los marxistas de principios del siglo XX, que persistían, unos en atacar a la dialéctica (de Hegel y de Marx) para oponerle y sustituirle una teoría del conocimiento del tipo de Kant, y otros en «extraer» de las obras de Marx una dialéctica «específicamente marxista y no hegeliana» para aplicarla a todo conocimiento con el fin de capturar milagrosamente su «esencia». El resultado es que esos marxistas se hundían en las arenas movedizas de la «filosofía marxista» y derrochaban su vitalidad debatiéndose en ella. Lenin, por el contrario, parte directamente de la *ciencia* marxista: el materialismo histórico.

El reproche que Lenin hace a Engels en 1915 tiene mucho que ver con las alternativas que al aspirante a marxista se le presentan para su formación teórica. En efecto, la concepción que un individuo tenga del aspecto fundamental, de la *esencia,* de la dialéctica (al que Engels no prestó la atención adecuada) determina la elección del punto de partida que el individuo tomará para recorrer el camino del marxismo: o bien elegirá el camino que parte del pantano de la «filosofía marxista», o bien elegirá el camino opuesto, que parte de la tierra firme del materialismo histórico.

EL HEGELIANISMO Y EL SPINOZISMO DE MARX

I

Más de una vez se ha dicho que la póstuma *Introducción a la critica de la economía política* de 1857, y en especial el capítulo III, sería el proyecto, el esbozo, del «tratado de método» que Marx no habría tenido nunca la ocasión de desarrollar. Es por ello que los marxistas se sienten comprometidos a desarrollarlo o, al menos, a dar su opinión al respecto.

En el orden filosófico, la *Introducción* de 1857 analiza dos cuestiones fundamentales perfectamente diferenciadas:

1) la cuestión de las relaciones generales *abstracto/concreto* y *pensamiento/realidad,* que se refiere a las dos tendencias fundamentales de toda filosofía: la tendencia que afirma la primacía del pensamiento sobre la realidad (idealismo) y la tendencia que afirma la primacía de la realidad sobre el pensamiento (materialismo); esta cuestión aborda el rasgo común a toda filosofía, que es situarse en una u otra tendencia.

2) la cuestión de la estructura fundamental de todo lo existente, que se refiere al concepto de *realidad,* que Marx define como *proceso de producción;* esta cuestión aborda el rasgo *especifico* que *distingue* a la teoría de Marx de las demás filosofías.

Sin embargo, cuando los marxistas analizan la *Introducción* concentran su atención sobre la primera cuestión y desplazan a la segunda, que es la más importante y esencial para la comprensión de la teoría de Marx.

Estas dos cuestiones, claramente diferenciadas en la *Introducción,* dan lugar, como veremos, a dos frentes tácticos que Marx maneja a lo largo de sus obras en su lucha contra los dos efectos de deformación del conocimiento: el

empirismo y el antihistoricismo (o historicismo «lógico», es decir, falso historicismo, historicismo especulativo).

La disposición misma de los capítulos que componen la *Introducción* obedece a esta distinción entre las dos cuestiones. Marx comienza (capítulo I y II) por explicar el concepto de *producción en general* porque, por una parte, piensa que la única manera adecuada de enfocar a la realidad objetiva es considerándola como un gran proceso de producción general constituido por un número infinito de procesos de producción particulares, y porque, por otra parte, el concepto de *producción* es el concepto fundamental, el concepto clave, de la economía política y, por tanto, de la ciencia social. Es solo hasta después de haber definido el concepto de producción, que Marx expone (capítulo III) la relación *abstracto/concreto* como reproducción del *concreto real* en forma de *concreto de pensamiento,* criticando al mismo tiempo la inversión que Hegel y los economistas operan sobre esta relación.

La polémica entre marxistas en torno a la *Introducción* se ha concentrado, pues, sobre la cuestión de las relaciones *abstracto/concreto* y *pensamiento/realidad,* mientras que la cuestión de *la realidad como proceso de producción* ha sido en extremo descuidada, a pesar de ser desde el punto de vista filosófico la más importante, ya que constituye una nueva presentación de la filosofía de Spinoza y de Hegel.

Los pasajes esenciales de la *Introducción* en los que Marx define el concepto de *producción en general* son los siguientes:

> Cuando se trata, pues, de producción, se trata de la producción en un grado determinado del desarrollo (...) En resumen: todos los grados de producción poseen en común ciertas determinaciones que el pensamiento generaliza; pero las llamadas *condiciones generales* de toda producción no son otra cosa que esos momentos abstractos, los cuales no explican ningún grado histórico real de la producción.
>
> (...) todas las épocas de la producción poseen ciertos rasgos distintivos en común, determinaciones comunes. La *producción en general* es una abstracción, pero una abstracción razonable, por lo mismo que pone realmente de relieve y fija el carácter común y, por consiguiente, nos evita las repeticiones. Sin embargo, este *carácter general*, o estos elementos comunes, discernidos por la comparación, forman un conjunto muy complejo donde los elementos divergen para revestir determinaciones diferentes.

Si no existe producción en general, tampoco hay producción general. La producción es siempre una rama *particular* de la producción, o bien es una *totalidad*.

La producción es también inmediatamente consumo. Consumo doble, subjetivo y objetivo. El individuo que al producir desarrolla sus facultades, las gasta también, las consume en el acto mismo de la producción, exactamente como la reproducción natural es una especie de consumo de las fuerzas vitales. En segundo lugar, producir es consumir los medios de producción que se hayan utilizado y que se desgastan, y parte de los cuales se resuelven de nuevo en los elementos del universo. También se consume la materia prima, la cual no queda con su forma y constitución naturales, sino que más bien queda consumida. El acto mismo de producción es, pues, en todos sus momentos un acto de consumo también. El consumo es también inmediatamente producción, del mismo modo que en la naturaleza el consumo de los elementos y de las sustancias químicas es producción de la planta. Que, por ejemplo, en la alimentación, que es una forma del consumo, produzca el hombre su propio cuerpo, resulta bien claro; pero esto es igualmente cierto en cualquier otra clase de consumo que de un modo o de otro produzca el hombre.

(…) el objeto no es un objeto en general, sino un objeto determinado, que debe ser consumido de una determinada manera por mediación, una vez más, de la misma producción (…) La producción no produce, pues, únicamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo, o sea que produce objetiva y subjetivamente.

La identidad entre el consumo y la producción aparece, pues, triple: 1) *Identidad inmediata*: la producción es consumo, el consumo es producción. Producción consumidora. Consumo productivo (…) 2) Ambos aparecen como medio y existen por mediación del otro, lo cual se expresa diciendo que su interdependencia es un movimiento por el cual se relacionan entre sí y aparecen como indispensables recíprocamente; pero permanecen, sin embargo, externos entre sí. La producción crea los materiales para el consumo como objeto externo; el consumo crea la necesidad como objeto interno, como finalidad de la producción. Sin producción no hay consumo; sin consumo no existe producción. (…) 3) (…) Cada uno de estos actos [producción y consumo] es no solamente el otro, no solamente mediador del otro, sino que cada uno, al realizarse, crea al otro, se realiza en el otro [22].

Que este enfoque de la realidad como proceso de producción (identidad de la producción y el consumo) es una nueva presentación del *núcleo* de la filosofía de Spinoza, el propio Marx nos lo dice textualmente en la *Introducción*:

> El acto mismo de producción es, pues, en todos sus momentos un acto de consumo también. Pero esto lo conceden los economistas. La producción, en tanto que es inmediatamente idéntica al consumo; el consumo; en tanto que es coincidente inmediatamente con la producción, lo llaman *consumo productivo.* Esta identidad de producción y de consumo viene a parar a la proposición de Spinoza: *determinatio est negatio* («toda determinación es negación») [23].

Marx reconoce aquí a Spinoza como su predecesor directo, que ha logrado ver —con los ojos del siglo XVII— este hecho fundamental: en todas sus etapas, el proceso de producción es también un proceso de consumo; la producción de una nueva determinación es al mismo tiempo la negación, el consumo, de los elementos que concurren en la producción de esa nueva determinación. Y si es en este hecho fundamental que Marx *basa* su teoría de la producción, entonces hay que reconocer que el marxismo es, en cierto sentido, un spinozismo (Plejánov, de quien Lenin fue el discípulo filosófico, y Althusser, han demostrado que, en lo que se refiere al materialismo, Marx es un spinozista).

Sin embargo, es necesario delimitar la importancia del spinozismo de Marx. Marx es un spinozista *solamente* en el sentido de que la identidad de la producción y del consumo es compatible con la fórmula de Spinoza *determinatio est negatio.* Marx es spinozista en la misma medida en que los economistas, en el momento en que están haciendo su ciencia, es decir, en el momento en que están haciendo su ciencia, es decir, en el momento en que están descubriendo la especificidad de la identidad de la producción y del consumo, también son spinozistas. Digamos mejor, que toda persona capaz de descubrir y exponer científicamente esta identidad en alguna forma concreta de la realidad (naturaleza, sociedad, pensamiento) es spinozista ya que, al realizar este acto, demuestra la validez de la fórmula *determinatio est negatio,* producción es consumo.

Y si esta persona es consecuente con la más simple lógica, llegará por ella misma a la proposición hegeliana por excelencia: *toda determinación es negación de la negación*, ya sea porque la identidad *determinación=negación* supone la doble proposición: 1) determinación es negación y, 2) negación es determinación, es decir, que la identidad supone un doble papel de la negación (y

de la determinación), o bien porque si toda determinación es negación, resulta que en el encadenamiento de todas las determinaciones del universo toda determinación es negación de la negación de la negación..., y así al infinito. Lo que quiere decir, otra vez, que toda producción es consumo del consumo del consumo, y así al infinito.

Así, llegamos a una conclusión en apariencia banal, pero que reviste la más alta importancia para la filosofía marxista, ya que es, en efecto, el fundamento de la dialéctica materialista. Esta conclusión afirma que *toda* determinación (es decir, todo lo que existe, toda forma de la realidad) es negación, *toda* producción es consumo. En otras palabras, que *nada* de lo que en el universo existe escapa a esta ley, y que esta ley es, en consecuencia, la ley más universal de todas. En síntesis, que esta ley, es la definición misma del universo (de la realidad objetiva, de la «materia»).

Los únicos dos filósofos que Marx nombra en su *Introducción* (tomemos en cuenta que se trata de un escrito de economía política y no de filosofía) son Spinoza y Hegel. Nombra a Spinoza para decir que la constatación fundamental y más general de la economía política, a saber, que *toda producción es consumo,* coincide con la fórmula de Spinoza «toda determinación es negación». Es decir, que Marx nombra a Spinoza porque lo considera el filósofo que está más cerca de la formulación más general de la economía política y, por lo tanto, del materialismo histórico. Marx nombra luego a Hegel (y a los economistas hegelianos) para criticarles su idealismo y su incorrecta manera de enfocar la identidad de la producción y del consumo:

> Dicho esto, nada más sencillo para un hegeliano que considerar como idénticos la producción y el consumo. Y esto es lo que se ha hecho, no solamente por literatos socialistas, sino también por economistas prosaicos, por ejemplo, Say, en la siguiente forma: si se considera un pueblo y hasta la humanidad *in abstracto*, su producción es su consumo.
>
> Así es como Hegel dio en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se absorbe en sí, desciende en sí, se mueve por sí [24].

Esta manera incorrecta de enfocar la identidad producción=consumo consiste, pues, en que Hegel y los economistas hegelianos se refieren a una producción y a un consumo *en general,* es decir, en abstracto, cuando que Marx ha demostrado, en la propia *Introducción,* que no existe en la realidad ni la

producción en general ni el consumo en general, sino que estos son siempre particulares y concretos.

Marx consideraba a su *Introducción* como la presentación de los resultados generales de su teoría. Se trata, pues, de un escrito de importancia primordial, donde los nombres citados poseen una significación y un valor mayores que en cualquier otro escrito.

Esto no quiere decir que por criticar a Hegel en la *Introducción* Marx fuese un antihegeliano al 100%. Marx era hegeliano en aquello que Hegel era spinozista. Hegel había desarrollado hasta sus últimas consecuencias la fórmula *determinación es negación* y había hecho de ella la clave de su obra: la dialéctica.

La superioridad de Hegel sobre Spinoza está en que desarrolla y formula en detalle las características de esta ley universal. Pero la superioridad de Spinoza sobre Hegel está en que es *materialista,* mientras que Hegel es un idealista de cuya obra hay que desechar, a causa de su idealismo, el 90%, constituido de paja mística.

Spinoza decía *toda determinación es negación.* Hegel añadía *toda determinación es negación de la negación* y hacía de esta afirmación la síntesis de la dialéctica, postulando definitivamente que *toda determinación es transformación, proceso histórico, movimiento.*

Contra los positivistas, Marx se declaraba discípulo de Hegel, en aquello en que Hegel representaba un desarrollo de Spinoza (así, por ejemplo, en el *Postfacio* de 1873, Marx dice que Hegel fue el primer filósofo que supo exponer de un modo amplio y consciente las formas generales del movimiento, la dialéctica). Pero contra los hegelianos inconsecuentes, qué hacían de la identidad *producción = consumo* una identidad especulativa, Marx se veía obligado a apartarse de Hegel y a retornar al materialista Spinoza, afirmando que esta identidad, demostrada por la economía política, coincide con la fórmula *determinación es negación.*

Era, pues, una cuestión táctica la de tomar partido, según la coyuntura teórica y filosófica, por Spinoza (es decir, por la parte materialista de la dialéctica) o por Hegel (es decir, por la parte dialéctica del materialismo), pero defendiendo siempre el meollo de estas dos filosofías: la ley universal *toda determinación es negación, toda producción es consumo.*

II

Leyendo la *Introducción* de 1857 podemos comprender por qué Marx descarta de su pensamiento la problemática y el lenguaje filosófico y adopta la problemática y el lenguaje económicos, poniendo de relieve al mismo tiempo el vínculo entre estas dos problemáticas, que es un vínculo de tipo *político* en el nivel de la teoría.

En efecto, en la *Introducción* Marx generaliza la identidad *producción = consumo,* fundada por la economía política, a todos los demás dominios de la realidad. La fórmula *toda determinación es negación* deja el sitio a la fórmula *toda producción es consumo.* Es decir, que Marx rompe absolutamente con el lenguaje de la filosofía: establece su «método» en términos de producción y de consumo y no ya en términos de determinación y de negación, pues su teoría no es ya una teoría del *Ser* en general, en abstracto, como en la filosofía, sino una teoría de la producción social en su conjunto (donde la producción material determina la producción de las ideas), es decir, una teoría de la historia.

Es así como la dialéctica de Hegel y la causalidad spinozista se esclarecen de pronto cuando se las mira a la luz de la identidad *producción = consumo.*

Para poner un solo ejemplo, el más diáfano, analicemos el capítulo más spinozista de Hegel en la *Enciclopedia*: el que trata sobre la *realidad,* que Hegel define como la unidad de la esencia y de la existencia, y que es el capítulo nuclear en el que resume su concepción sobre la causalidad.

Sabemos que la *Enciclopedia* es la obra más completa y más clara de Hegel, a la que revisó y depuró en varias ocasiones (1817,1827 y 1830, un año antes de morir). En el capítulo al que nos referimos, la realidad es concebida como un proceso de producción infinito. El parágrafo 148 es el más representativo de esta concepción. Hegel dice ahí que los tres momentos de la *necesidad* (que para él es la realidad más real, la unidad de la posibilidad y de la realidad, la existencia históricamente determinada) son la *condición*, la *cosa* y la *actividad*:

> a) La *condición* es lo que existe previamente, lo que se supone (...) Las condiciones son pasivas, son empleadas como material para la cosa; son, además, conformes a este contenido, y contienen ya en sí su entera *determinación.*
>
> b) La *cosa* (...) obtiene por el empleo de las condiciones, su existencia exterior, la realización de sus determinaciones de contenido, las cuales correspon-

den a su vez a las condiciones, así que la cosa, por medio de estas, se demuestra como cosa y procede de ellas.

> c) La actividad (...) es el movimiento para traducir las condiciones en la cosa, esta en aquellas, en cuanto pasan al dominio de la existencia, o mejor, para hacer salir a la cosa de las condiciones, en las cuales ya se encuentra presentes en sí, y para dar existencia a la cosa mediante la supresión de la existencia que tienen las condiciones [25].

Podemos advertir que lo que Hegel describe, en un lenguaje filosófico, no es sino el mismo proceso de producción, la unidad e identidad de la producción y del consumo: la *cosa* (el producto) es la transformación de las *condiciones* (las materias primas) por medio de la *actividad* productiva. La *cosa* es simultáneamente:

1) *Consumo de una producción* previa, es decir, consumo de materias primas, consumo de *condiciones* ya producidas. Por lo demás, la «posibilidad» de existencia de la cosa se encuentra ya en las condiciones; la cosa existente no es, por lo tanto, sino la unidad de la posibilidad y de la realidad, la unidad a) del consumo de las materias primas b) para la producción de la cosa.

2) *Producción de un consumo,* es decir, producción de una cosa destinada a ser consumida, como condición o materia prima de otros procesos de producción.

Para Hegel, al igual que para Spinoza, solo hay constitución de la cosa las materias primas (condiciones) que han sido transformadas (en esa cosa) por la actividad productiva. En consecuencia, si uno se pregunta donde se halla la «esencia» (la «sustancia», la «necesidad») de la cosa, la respuesta será que se halla en las materias primas transformadas por la actividad («la necesidad es la única esencia», dice Hegel en el § 149). La relación de *causalidad,* tan tortuosa para los kantianos empeñados en dividir al mundo en dos, en esencia y apariencia, necesario y contingente, en sustancia y accidente, etc., se vuelve así algo muy sencillo, un simple proceso de producción:

> La sustancia es causa (...) suprime (...) su mera posibilidad, se pone como lo negativo de sí misma y produce un efecto, una realidad (...) (que) por medio del proceso del obrar, es a la vez necesaria. La causa (...) se mantiene existente en el efecto. No hay en el efecto contenido alguno (...) que no se halle en la causa [26]

Puesto que la causalidad es un proceso de producción (en el que el efecto no es más que la causa «transformada») no hay entonces motivo para intro-

ducir una ruptura absoluta, una diferencia de naturaleza, entre la esencia y la apariencia, la sustancia y el accidente, lo necesario y lo contingente, como lo hacía el positivismo kantiano. Todo lo contrario, hay entre esos términos una continuidad objetiva que es asegurada por la actividad productiva. Hegel combate a Kant y al idealismo subjetivo con el argumento que Spinoza le suministra: determinación (producción de efectos) es negación (consumo de causas). Para Hegel y Spinoza, la causalidad es el proceso de producción (identidad de producción y de consumo). Y las leyes generales del proceso de producción son la dialéctica. Causalidad es transformación, movimiento, nunca «en general» sino siempre en particular.

Podemos aquí apreciar la concepción profundamente histórica de la causalidad spinozista y hegeliana, opuesta a la concepción positivista de la causalidad kantiana.

Kant concibe al universo dividido en dos regiones absolutamente diferentes: por un lado, la región de lo esencial, de lo necesario, de lo sustancial, de lo eterno, de lo posible y, por otro, la región de lo aparente, de lo contingente, de lo accidental, de lo efímero, de lo real. Hegel, por el contrario, concibe al universo como un proceso infinito de transformación, constituido por el encadenamiento infinito de procesos finitos de transformación o, en términos filosóficos, como el paso incesante de la sustancia al efecto y del efecto a la sustancia, siempre en diferentes grados de desarrollo.

Para Kant la realidad histórica en un momento y un lugar dados se explica por el juego entre la posibilidad, concebida como la combinatoria infinita y eterna de posibilidades, y la realidad, concebida como la realización de una sola de esas posibilidades. Para Hegel, al contrario, una realidad histórica concreta solo se explica por su proceso de producción específico y por su concatenación con otros procesos de producción. Por esta razón, Hegel recomienda vivamente al historiador que no haga uso de la categoría de «posibilidad», ya que no hay discurso más vacío que aquel que imagina series infinitas de posibilidades, para luego oponerles otras tantas series, igualmente válidas, de imposibilidades (*Enciclopedia*, § 143).

Lenin, en sus notas de la lectura de Hegel, hace resaltar con justa razón que Hegel se detiene muy poco al tratar la cuestión de la causalidad:

> Cuando se lee a Hegel sobre la causalidad, a primera vista parece extraño que se detenga tan poco en este tema, tan amado por los kantianos. ¿Por qué?

> Porque, en verdad, para él la causalidad es solo *una* de las determinaciones de la conexión universal, que ya había tocado antes, en *toda* su exposición, en forma mucho más profunda y multilateral; *siempre* y desde el comienzo mismo subrayó esta vinculación, las transiciones recíprocas, etc., etc. Resultaría muy instructivo comparar los *«dolores del parto»* del neoempirismo (o del «idealismo físico») con las soluciones o más bien con el método dialéctico de Hegel [27].

Y sin embargo, anota Lenin, Hegel lleva hasta sus últimas consecuencias su concepción de la causalidad:

> Hegel subsume la historia *COMPLETAMENTE* bajo la causalidad y entiende la causalidad con una profundidad y riqueza mil veces mayores que la multitud de «sabios» de la actualidad [28].

En efecto, al considerarla como proceso de producción, la causalidad no plantea problema a Hegel, al contrario de Kant, para quien la causalidad constituye la preocupación principal y la raíz misma de su idealismo *subjetivo.* Desde este punto de vista, la *Critica de la razón pura* no es más que el vano intento de conciliar, por medio de las categorías lógicas, a las dos regiones en que Kant divide el universo. Su teoría de la causalidad *es,* en rigor, su «teoría del conocimiento», es decir, su teoría de la relación *sujeto/objeto.*

Hegel se sitúa, en cambio, en un punto de vista totalmente diferente de Kant. Se sitúa en el punto de vista de Spinoza. Esto quiere decir que Hegel se sitúa, en lo que se refiere al problema de la causalidad, en el punto de vista del materialismo de Spinoza, el más cercano a la concepción del mundo como identidad de producción y de consumo, elaborada por los economistas, algunas de cuyas obras había leído Hegel.

Para Hegel, la causalidad (y todos los problemas que de ella se derivan, tales como las relaciones entre sustancia y accidente, causa y efecto, esencia y apariencia, necesario y contingente, deber ser y ser, etc.) se reduce a un procedimiento *extremadamente sencillo:* el proceso de producción, el proceso de transformación de materias primas.

Es en razón de esta extrema sencillez que Hegel se detiene apenas en el tema de la causalidad, tan amado por los kantianos, así como Marx, en la *Introducción* de 1857, se detiene apenas en la identidad *producción = consumo,* que es extremadamente fácil de comprender (como la propia dialéctica, que «hasta un niño la puede comprender», dice Engels) pero que, no obstante, él considera la como la base misma de toda su teoría.

Después del capítulo sobre la *realidad,* Hegel pasa al capítulo sobre el concepto, donde hace el análisis de los *silogismos*. Lenin dice:

> Es aquí donde hay que buscar el verdadero sentido, la significación *y* el papel de la *Lógica* de Hegel [29].

En efecto, es aquí donde Hegel supera por su profundidad a Spinoza y se vuelve materialista dialéctico «al revés».

Pero en este capítulo tampoco se detiene Hegel en el tema de la causalidad formal. Hegel no aborda el silogismo desde el punto de vista lógico, formal, pues considera que la formulación lógica de los silogismos no ha variado en lo fundamental desde Aristóteles y que prácticamente no hay nada que añadirle. Esto quiere decir que Hegel no construye una lógica en el sentido tradicional de la lógica formal, que ya existe. Simplemente analiza, a través de su concepción spinozista de la causalidad (identidad de producción y de consumo), los rasgos comunes a todo *silogismo*. Y estos rasgos comunes son la dialéctica misma.

Para Hegel, el silogismo, al igual que cualquier otra «cosa», está formado por: 1) las *premisas*, que son las materias primas; las «condiciones»; 2) la *conclusión,* que es el resultado de la transformación (consumo) de las premisas por 3) la *actividad* (pensante). Lo que a Hegel le interesa no es la estructura formal del silogismo sino el movimiento de *transformación* de la identidad *premisas = conclusión,* para destacar así las leyes de la dialéctica; la unidad e identidad de los contrarios, el paso y la transformación de uno al otro, de lo particular a lo universal, de la cantidad a la calidad, etc., y, como «núcleo» de esta dialéctica, la negación de la negación.

La observación de Lenin era, pues, justa. Para Hegel, la causalidad tradicional (la lógica «formal» y las consideraciones en torno a la causa y el efecto, la esencia y la apariencia, la sustancia y el accidente, lo necesario y lo contingente, etc.) no es más que *una* de las determinaciones de la conexión universal (la dialéctica). Lo que viene a ser lo mismo que decir: *la dialéctica es la ley de la lógica* (de la lógica «formal», es decir, del silogismo). Y puesto que para Hegel «toda cosa es un silogismo» (*Enciclopedia*, § 181), la dialéctica es entonces la ley más general de toda cosa; ella es la propiedad común a todas las cosas, la única ley absolutamente universal. La dialéctica es la definición misma del universo («la Idea misma es la dialéctica», *Enciclopedia,* § 214) . O, para decirlo

con Lenin, como materialistas, la materia misma es la dialéctica, la dialéctica es la definición misma de la realidad objetiva.

III

Retornemos a nuestro punto de partida. En la *Introducción* de 1857 Marx comienza su discurso exponiendo la teoría de la identidad de la producción y el consumo. Concluye que esta identidad coincide con la fórmula de Spinoza *toda determinación es negación.* Marx no habla el lenguaje filosófico de Spinoza o de Hegel sino el de los economistas. No pretende construir una teoría filosófica de la sustancia en general o del ser en general, sino una teoría de la *producción* en general. Considera entonces que Spinoza es el filósofo que más se acerca a esta concepción.

Algunas páginas más adelante, Marx habla del *método* de la economía política explicando brevemente cómo el recorrido histórico de esta ciencia ha sido un proceso progresivo de producción de categorías capaces de reproducir cada vez con mayor fidelidad a la realidad objetiva, hasta que estas categorías, en virtud de su articulación específica, llegan a constituir sistemas teóricos que reflejan el sistema de producción económica en su conjunto. Marx aprovecha entonces la ocasión para criticar el idealismo de Hegel, que concibe a lo real como si fuera el resultado del pensamiento. Es necesario, sin embargo, hacer notar que estas consideraciones en torno a la cuestión de saber si el proceso de conocimiento parte de lo concreto o de lo abstracto tienen muy poca importancia en la *Introducción* (aunque la mayoría de los intérpretes consideren este punto como decisivo). Lo más importante ahí es la teoría de la identidad *producción = consumo,* que constituye *el único «método» que Marx haya jamás planteado en forma explícita*, positiva, no solo como el «método» de la economía política sino también como el «método» *en general*, es decir, como su «filosofía», donde las leyes de dialéctica (spinozista y hegeliana) no son sino, las leyes de la identidad *producción = consumo.*

La cuestión de saber si el pensamiento es el resultado de lo real o a la inversa pertenece al combate ideológico entre el idealismo y el materialismo. Y la *Introducción* no trata esta cuestión de manera «positiva», intentando construir una teoría de las relaciones entre pensamiento y realidad, o una «teoría del conocimiento», o un «método», sino únicamente de manera «negativa»,

criticando y delimitando ese procedimiento hegeliano que consiste en transformar a la dialéctica en método operativo, transformación que produce los dos efectos de deformación del conocimiento: el empirismo y el antihistoricismo. En efecto, Marx pone en guardia al lector contra el error que consiste en concebir el orden jerárquico que las categorías poseen en el interior de la teoría de la economía política como si fuera el reflejo de su orden histórico de aparición (lo que vendría a ser empirismo), así como en concebir la historia de la sociedad como si fuera el desarrollo de este orden jerárquico de las categorías (lo que vendría a ser antihistoricismo). Se trata, sin duda, de la misma puesta en guardia que encontramos en el capítulo sobre el método en la *Miseria de la filosofía,* obra escrita diez años antes.

Con estos dos peligros, el empirismo y el antihistoricismo, Marx propone explícitamente que toda cosa existente sea enfocada como una identidad de producción y de consumo, es decir, como un modo *de producción* de efectos que se realiza en base al consumo de efectos producidos por otros modos de producción. Marx encuentra que este enfoque «económico» de la causalidad es equivalente a la concepción «filosófica» de Spinoza.

No había, por tanto, ninguna razón para que Marx escribiera un «tratado de método», pues el único método que podía proponer era extremadamente simple: concebir a las cosas como «modos de producción» (unidades de producción y de consumo); método que ya Spinoza había formulado «filosóficamente».

IV

En la *Introducción,* Marx se pronuncia contra el *idealismo* hegeliano. Pero no toma posición respecto a la *dialéctica* de Hegel. Se trata de una cuestión táctica, ya lo dijimos, el tomar a Spinoza como aliado contra el idealismo hegeliano. Si Marx está de acuerdo con la fórmula de Spinoza *determinatio est negatio,* es porque también está de acuerdo con el desarrollo que Hegel hace de esta fórmula, y en especial con la fórmula de la *negación de la negación,* de la que Engels dice que es el «núcleo», el resumen, de la dialéctica (de Hegel y de Marx).

Sin embargo, Marx tiene toda la razón de separar claramente los dos aspectos de la teoría del modo de producción en general: 1) la concepción de cada cosa en particular como una unidad específica de producción y consumo, concepción que elimina todo *deus ex machina.* Es el lado spinozista y *materialista* de la filosofía de Marx; 2) la concepción del universo en general como dialéctica, es decir, como la ley o cualidad más general común a todos los modos de producción particulares. Es el lado hegeliano y *dialéctico* de la filosofía de Marx.

Marx recurre a Spinoza porque representa un arma teórica de combate contra el *idealismo* dialéctico de Hegel, así como recurre a Hegel porque representa un arma contra el materialismo *antidialéctico* (metafísico) y contra el empirismo kantiano.

Llegamos así a la conclusión siguiente: en su combate, Marx hace avanzar su concepción dialéctica simultáneamente en dos frentes tácticos que no pueden ser confundidos ni identificados ni reducidos uno al otro: el frente Spinoza y el frente Hegel. Según la coyuntura teórica Marx destaca con prioridad uno de los dos frentes.

En una palabra, la función de los dos frentes es combatir los dos peligros mayores que acechan a toda interpretación del materialismo dialéctico:

El frente spinozista apunta el combate contra *la transformación de la dialéctica en una lógica.*

El frente hegeliano apunta el combate contra *la transformación de una lógica, en dialéctica.*

Es decir, que cada frente apunta el combate contra los «excesos», las «desviaciones», los errores, del otro frente. Razón por la cual los dos frentes deben ser mantenidos simultáneamente en el combate, a fin de preservar el equilibrio del materialismo dialéctico. No debe desatenderse ninguno de los frentes, so pena de sufrir los excesos del otro, como tampoco se debe aislar a los dos frentes permanecer solamente en uno de los dos, so pena de reducir uno al otro, pues aislamiento y reducción son las dos caras de un mismo exceso, de un mismo error. Lo veremos en detalle.

I) El *frente spinozista* apunta el combate contra el peligro mayor del hegelianismo: la transformación de la dialéctica (de Hegel y de Marx) en una lógica. En efecto, sabemos que esta transformación se halla en la raíz misma del

idealismo hegeliano y que constituye la deformación, la desviación hegeliana por excelencia.

Hegel transforma a la dialéctica en una lógica, es decir, en un procedimiento para ordenar los elementos de un conocimiento ya producido. Al aplicarle esta «lógica dialéctica» a todo conocimiento ya producido por las diversas ciencias, Hegel construye su sistema presuntamente absoluto. Cree, así, producir conocimientos o, por lo menos› dar a los conocimientos su verdadera ordenación científica. Pero de hecho no hace más que deformar estos conocimientos ya producidos; es decir, les imprime las dos deformaciones principales: el empirismo y el antihistoricismo.

El *empirismo* consiste en que el filósofo toma a los conocimientos tal como existen, y se hace la ilusión de que él mismo es el «sujeto» que opera al «objeto» real para extraerle el conocimiento. El *antihistoricismo* (o historicismo lógico, que sería lo opuesto del verdadero historicismo real) consiste en creer que el orden lógico en el que se encuentran dispuestos los elementos de este conocimiento es también su orden de aparición en la historia real (su génesis). En ambos casos, Hegel impone a los elementos de aquel conocimiento el orden que dicta la «lógica dialéctica», y que es el mismo para todos los conocimientos porque es la ley del universo, la ley de la Idea.

La dialéctica transformada así en una lógica se convierte en un método operacional, en un sistema que puede ser manipulado, al igual, por ejemplo, que un modelo matemático o cualquier otro procedimiento lógico.

Los filósofos cometen el error de confundir a la dialéctica con la lógica de un objeto, es decir, con el modo de articulación de los elementos que forman ese objeto. Por ello, es necesario recordar que la dialéctica no es ni puede ser una lógica ordenadora de conocimientos. La dialéctica es únicamente la propiedad *común* a toda existencia, la propiedad más general común a toda cosa. Ella es, pues, absolutamente general y absolutamente simple. La dialéctica no es un complejo (no es un sistema, una estructura, una lógica, una articulación, un método operacional), porque toda complejidad introduciría *diferencias* en la realidad y la dialéctica, por el contrario, es lo que hay de idéntico, de no diferente,en toda forma de la realidad, es lo que hay de común, de igual, de idéntico, en todas las diferencias. La dialéctica es la realidad objetiva sin diferencias.

Pero es preciso no cometer el error de negar la dialéctica con el pretexto de que, como no es un método operativo, no sirve para nada. Pues si esto se hace, se caería automáticamente en el error opuesto: el de transformar una lógica (cualquiera) en dialéctica, es decir, el de transformar el método particular (la articulación, la lógica) de un conocimiento particular cualquiera en método *general* del conocimiento en general. Este método particular erigido en método general ocuparía entonces el lugar y la función de la dialéctica: ser la propiedad general de toda existencia. Pero nosotros sabemos que la historia ha demostrado ampliamente que la negación de la dialéctica va acompañada por lo general de una regresión, de un retorno (más o menos velado, más o menos confesado) a Kant y al subjetivismo. Notemos aún que, en este sentido, los efectos de la transformación de la dialéctica en lógica son prácticamente los mismos que los efectos de la negación de la dialéctica. Los excesos y los errores cometidos en un frente lo hacen a uno deslizar hacia los excesos y los errores del otro frente.

II) El *frente hegeliano* apunta su combate contra el peligro mayor del spinozismo, que consiste en transformar a una lógica en dialéctica, es decir, en transformar a un método particular (de un conocimiento particular) en método general o, lo que es lo mismo, en transformar a una estructura (articulación, organización, etc.) particular en propiedad general de la materia (y que pretendería así sustituir a la dialéctica de Hegel).

Existen numerosos ejemplos de esta transformación: en realidad, toda la historia de la filosofía no ha sido sino la historia de las formas de esta transformación. En lo que se refiere a la historia del materialismo no dialéctico, un método científico particular (la mecánica, la biología...) ha sido erigido en método general, universal y operacional, supuestamente utilizable para «producir» conocimiento en general (tenemos así el mecanicismo, el organicismo, etc.) La historia del idealismo es semejante, aunque en ella abunda además, la transformación de un método no científico, inventado por la ideología, en método general.

Pero, aquí también, es preciso no caer en el error de negar el frente spinozista so pretexto de combatir sus errores y sus excesos. Pues el gran mérito del frente spinozista es que afirma la especificidad y la diferencia de toda cosa, en oposición a la generalización idealista de los innumerables supuestos métodos generales. En efecto, cuando el frente spinozista concibe toda cosa como una identidad (unidad) de producción y de consumo, es decir, como un modo

de producción, afirma la materialidad de toda cosa: explica la producción de la cosa no a partir de la idea —esto es, de un método general o de las categorías lógicas *a priori*— sino a partir de la transformación de materias primas por medio de la actividad productiva propia a la cosa: así, el conocimiento de este modo de producción no es sino su reflejo en el pensamiento. Al mismo tiempo, el frente spinozista afirma la profunda diferencia y especificidad de todo modo de producción, e insiste en el hecho de que, para poder aprehender una cosa mediante el conocimiento, es necesario penetrar precisamente en esta especificidad abandonando todo esquema preestablecido, todo dogmatismo, toda pereza, y abordar el estudio de su especificidad y de su diferencia; solamente *después* de este estudio será posible descubrir y constatar su dialéctica. Por el contrario, es una ilusión que conduce al dogmatismo y a la pereza, creer que con poseer de antemano la dialéctica es posible ahorrarse el trabajo de estudiar la especificidad de las cosas.

El frente spinozista afirma, pues, que una cosa existe porque posee un modo de producción (identidad de producción y de consumo), una estructura, una articulación, un método específico, una lógica particular. Para este frente, todo es diferencia y especificidad. Todo es complejo. Pero no hay que deducir de ahí que las cosas no poseen entre ellas nada en común, una unidad universal fundamental. En otras palabras, no hay que concluir de ahí que la realidad objetiva (la dialéctica) no existe y que entre el modo de producción material y el modo de producción teórico existe una diferencia absoluta. El frente *hegeliano*, ya lo vimos, apunta su combate contra este peligro del frente spinozista.

V

Lo que acabamos de decir significa que es absolutamente necesario llevar siempre la lucha filosófica del marxismo en los dos frentes *simultáneamente,* sin descuidar o aislar y ninguno de ellos. Se puede (y se debe), a ejemplo de Marx, destacar con prioridad a uno o al otro de los dos frentes, a fin de hacer más eficaz el combate filosófico contra los excesos, los errores, las desviaciones, de cualquiera de ellos. Pero no es posible mantenerse en un solo frente, so pena de caer en los excesos, los errores, las desviaciones, de *ambos frentes simultáneamente.*

En efecto, hemos visto cómo el aislamiento de un frente trae aparejada su identificación con el otro frente, y cómo la identificación (es decir, la reducción de un frente al otro) es el reverso del aislamiento.

Si uno aísla el frente spinozista y se mantiene exclusivamente en él, se cae en el error de transformar una lógica (una estructura, una articulación, un método) particular cualquiera en dialéctica, es decir, en ilusorio método *general y* en propiedad *absolutamente universal* de la realidad. Pero una vez que se cae de esta manera en el exceso spinozista, se desliza uno inevitablemente también hacia el exceso hegeliano, el cual consiste en transformar lo que únicamente es la propiedad absolutamente general de la materia (la dialéctica: que, en el curso del exceso spinozista, ha sido suplantada por una lógica particular cualquiera erigida en método general) en método general operativo. Así, al cometer el exceso spinozista se comete también *el exceso hegeliano, pero bajo la forma spinozista*. Se puede, pues, ser hegeliano, es decir, que se pueden cometer los errores, las desviaciones y los excesos de Hegel, aunque se rechace al mismo tiempo —y por causa más bien, de este rechazo— la dialéctica hegeliana.

Si uno aísla el frente *hegeliano* y se mantiene exclusivamente en él, se cae en el error de transformar a la dialéctica (de Hegel y de Marx) en una lógica, es decir, de transformar lo que es únicamente la propiedad absolutamente general y simple de la realidad en ilusorio método operacional para «producir» conocimientos y para abordar y manipular las realidades específicas. Pero una vez que se cae de esta manera en el exceso hegeliano, se desliza uno inevitablemente también hacia el exceso spinozista, el cual consiste en transformar una estructura (en este caso, la estructura sería una de las múltiples y diversas interpretaciones que existen de la dialéctica) en propiedad general de la realidad (y que, entonces, se dice que es la verdadera «dialéctica de Hegel que Marx ha puesto sobre sus pies»), para transformarla a continuación en método operativo. En otras, palabras, al cometer el exceso hegeliano se comete también *el exceso spinozista, pero bajo la forma hegeliana.*

Así, mediante el aislamiento y la identificación (reducción) de ambos frentes, se obtienen tantas dialécticas (que afirman ser *la verdadera* propiedad absolutamente general del universo) como lógicas (estructuras, articulaciones, métodos) sean propuestas, pues, por una parte, toda lógica así propuesta es considerada como *La* dialéctica y, por otra, toda dialéctica así propuesta es considerada como una lógica.

Dicho en otros términos, el proceso del aislamiento-identificación es el siguiente:

A partir del frente spinozista:

1) *Exceso spinozista*: se propone una estructura «fundamental» de la realidad, es decir, la estructura supuestamente capaz de ser la propiedad común —general, universal, abstracta— a todas las formas particulares de la realidad, Se entabla entonces el debate con otras estructuras que también pretenden ser las «fundamentales», propuestas por otros filósofos, para terminar cada quien sosteniendo a su estructura propuesta como la fundamental y verdadera.

Tipos de estructuras propuestas:

- estructura de tipo matemático («modelos, sistemas cibernéticos, etc.)
- estructura de tipo organicista (sistemas de organización jerarquizada, estructura «a-dominante», etc.) estructura de tipo totalidad hegeliana; producida de antemano por la transformación en estructura de las diversas interpretaciones de lo que seria la «verdadera» dialéctica que Marx recuperó de Hegel, transformación que genera tantas «estructuras fundamentales» como interpretaciones de la dialéctica haya, de acuerdo con las divergencias respecto a:

a) los modos de relación de las partes entre sí y con el todo.

b) la identidad o la no identidad entre el sujeto y el objeto.

Al caer en este exceso spinozista también se cae automáticamente en el:

2) Exceso hegeliano bajo la forma spinozista: se procede a la transformación de la estructura propuesta en dialéctica: se dice entonces que el modo de funcionamiento —«la dinámica»— de esta estructura son las leyes dialécticas. Pero como cada intérprete cree que su estructura es la «verdadera» y lucha por sostenerla, se generan tantas dialécticas como estructuras se proponen.

A partir del frente hegeliano:

1) *Exceso hegeliano:* se propone una interpretación de la dialéctica que supuestamente es la «verdadera» dialéctica de Marx heredada por Hegel. Se entabla entonces el debate con otras interpretaciones de la dialéctica que también pretenden ser las «verdaderas», para terminar cada quien sosteniendo a su interpretación como la «verdadera».

Puntos centrales de divergencia de las interpretaciones:

- el número de leyes, o reglas lógicas, que componen a la «lógica» dialéctica (el debate gira, sobre todo, en torno a la ley de la negación de la negación: dialéctica «diádica» —división de la unidad en dos contrarios— contra dialéctica «triádica» —división de la unidad en tesis, negación y negación de la negación—, y en torno a la ley de la identidad de los contrarios).
- el orden de importancia, el rango, la jerarquía, de estas leyes.
- el campo de aplicación de la «lógica» dialéctica (toda la naturaliza o exclusivamente la sociedad, todas las dimensiones o exclusivamente las grandes dimensiones, solo en la dinámica de la cosa o también en su estática, etc.).

Al caer en este exceso hegeliano también se cae automáticamente en el:

2) *Exceso spinozista bajo la forma hegeliana:* se procede a la transformación de la dialéctica propuesta en estructura «fundamental» (lógica, método operacional) del universo. Pero como cada intérprete cree que su dialéctica es la verdadera y trata de sostenerla, se generan tantas estructuras como dialécticas se proponen. Las consecuencias de esta transformación son las siguientes:

- una oposición entre la lógica «formal» y la «lógica» dialéctica (según los diversos tipos de lógica dialéctica que se proponen),
- la elaboración de tratados sistemáticos de «lógica» dialéctica (siempre se refutan entre sí las diversas interpretaciones),
- la elaboración de tratados sistemáticos de dialéctica de la naturaleza o de dialéctica de la sociedad (siempre se refutan entre sí las diversas interpretaciones).

VI

Toda desviación, tanto del lado spinozista como del lado hegeliano, entraña un deslizamiento (una fuga) hacia el idealismo en la cuestión de la *teoría del conocimiento* (método general de producción de conocimientos) y en la cuestión de la *ciencia social* (materialismo histórico), aunque se siga estando en el materialismo en la cuestión *propiamente filosófica* (relación materia-idea).

En efecto, sabemos que el materialismo o el idealismo actúan en tres niveles progresivos: I) el nivel *propiamente filosófico,* que comporta las dos proposiciones opuestas: la materia determina al espíritu, el espíritu determina a la materia; 2) el nivel de la *teoría del conocimiento,* que se compone de la teoría de los «procedimientos» de producción del conocimiento y de la teoría de las «garantías» (criterio de verdad) del conocimiento y, 3) el nivel de la *ciencia social* (ciencia de la historia). Engels y Lenin denominan al primer nivel: materialismo o idealismo «por abajo», y al segundo y tercer niveles: materialismo o idealismo «por arriba». Sabemos también que se puede ser materialista «por abajo» y simultáneamente idealista «por arriba», como lo es, por ejemplo, Feuerbach; así como también se puede ser, en cierto modo, idealista «por abajo» y menos idealista «por arriba», como lo son, por ejemplo, los católicos «marxistas» o Hegel mismo (recordemos que Lenin decía que el idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente que el materialismo estúpido, y que Engels señalaba que Hegel se halla, más cerca que Feuerbach del materialismo histórico, porque Feuerbach considera a la sociedad como un sujeto antropológico dotado de voluntad para reproducir las relaciones sociales mediante el amor y así hacer la historia, mientras que Hegel ya concibe a la historia como un proceso regido por leyes independientes de la voluntad de cualquier sujeto, es decir, como un proceso sin sujeto).

Ser materialista «por abajo» y al mismo tiempo caer en el idealismo «por arriba» es el caso de aquellos intérpretes marxistas que reafirman su ateísmo y su confianza en el primado de la materia sobre la conciencia, pero que en la cuestión de la *teoría del conocimiento* se embrollan con la problemática ilusoria de la relación especular sujeto-objeto y llegan, por este tortuoso camino, y muy a su pesar, a posiciones idealistas en este dominio, ya sea erigiendo un modo de articulación particular en método general operacional, ya sea transformando también a la dialéctica en método operacional y, en cualquier caso, aplicando su método operacional a la «producción» de conocimientos *referentes a la sociedad.* Y aquí se halla el mayor peligro, pues entendemos con toda claridad que si la filosofía y la teoría del conocimiento no afectan tanto a la cientificidad de las ciencias naturales (ya que estas poseen procedimientos y criterios relativamente unánimes y para hacer su ciencia) sí afectan, en cambio, muy profundamente la cientificidad de la ciencia social, cuyos procedimientos y criterios no poseen el mismo grado de unanimidad, por estar determinados por la lucha de clases. Hemos visto, en otro lugar, que la filosofía

y la teoría del conocimiento son, en ultima instancia, el producto —el reflejo condensado— de la ciencia social, puesto, que esta última es la solución a la pretendida Teoría del Modo de Producción en General (ver el capítulo «Crítica a la Teoría del Modo de Producción en General», § 21: «La historia de la filosofía desde el punto de vista de la historia de las ciencias»)

Así se comprende cómo, por éste mismo camino tortuoso, puede uno resbalar hacia interpretaciones erróneas referentes a la sociedad, es decir, referentes a las relaciones de clases, y de esta manera incurrir en posiciones políticas que no benefician a las clases dominadas sino a las clases dominantes.

Podemos decir, en consecuencia, que una desviación en los frentes del materialismo dialéctico comporta altas probabilidades de arrastrarnos hacia una desviación política.

Analicemos más de cerca los tres niveles del materialismo y del idealismo.

En cuanto al nivel *propiamente filosófico* (es decir, a la cuestión de la relación entre la realidad objetiva y el pensamiento), el hecho de aislar a uno de los dos frentes y de mantenerse exclusivamente en él no otorga necesariamente al filósofo el título de materialista o de idealista. Tanto el frente spinozista como el frente hegeliano, considerados por separado, pueden interpretarse de manera idealista o de manera materialista, así como, en la historia de la filosofía, la filosofía de Spinoza *y* la filosofía de Hegel han sido interpretadas de manera materialista o de manera idealista.

Pero aquellos que toman partido por el marxismo son, por lo general, materialistas al nivel *propiamente filosófico*, ya que afirman conscientemente el primado de la realidad objetiva sobre el pensamiento. En este sentido, todos los marxistas, tanto los spinozistas (Althusser, por ejemplo) como los hegelianos (Lukács, por ejemplo), son materialistas.

En cuanto al nivel de la *teoría del conocimiento* (teoría de los «procedimientos» de producción del conocimiento y teoría de las «garantías» de correspondencia del conocimiento con el objeto) es diferente. Aquí, una desviación (un exceso) en los frentes del materialismo dialéctico no puede ser jamás una desviación hacia el materialismo, sino que es *siempre* una desviación hacia el idealismo, es decir, hacia el empirismo y el antihistoricismo.

En cuanto al nivel de la *ciencia social,* una desviación en los frentes puede arrastrar a una desviación hacia posiciones políticas contrarias al proletaria-

do (y, en consecuencia, en beneficio de las clases dominantes), a través del camino tortuoso que es la aplicación de una teoría del conocimiento, idealista siempre, al estudio de la sociedad, lo que tiene como efecto producir un falso conocimiento de las relaciones entre las clases (es decir, un conocimiento que se aparta del materialismo histórico).

Queda por saber si estas desviaciones, tanto al nivel de la *teoría del conocimiento* como al nivel de la *ciencia social*, son desviaciones hacia la derecha o hacia la izquierda. Pero esta cuestión solo puede dilucidarse mediante el análisis de cada situación concreta.

La posición que se asuma en los frentes tampoco otorga, de por sí, el título de «mecanicista» o de «dialéctico». El hecho de aislar el frente spinozista y de mantenerse exclusivamente en él no implica obtener la calidad de «mecanicista», así como tampoco el hecho de aislar el frente hegeliano y de mantenerse exclusivamente en él otorga la calidad de «dialéctico». «Mecanicista» y «dialéctico» son, dentro de este contexto, términos que designan variedades de idealismo «por arriba», es decir, de idealismo en cuestión de *teoría del conocimiento y* en cuestión de *ciencia social*. Ahora bien, en cuestión *propiamente filosófica,* los términos «idealista» y «materialista» no necesitan ser completados por otros términos. El materialismo «mecanicista» es, pues, en lenguaje de Engels y de Lenin, un materialismo «por abajo» que es al mismo tiempo un idealismo «por arriba».

Señalemos, finalmente, que los debates entre los partidarios del frente spinozista y los partidarios del frente hegeliano se traducen en las *distancias* que los partidarios toman en referencia a las obras del marxismo clásico.

Así, por ejemplo, los «spinozistas» tienen inclinación, más bien por las obras de «madurez» de Marx y por *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, mientras que lo «hegelianos» tienen inclinación más bien por las obras de «juventud» de Marx y por los *Cuadernos filosóficos* de Lenin.

VII

Los dos frentes del materialismo dialéctico: el frente spinozista y el frente hegeliano, corresponden a los dos aspectos constitutivos de todo *modo de producción* (MP):

1) El MP considerado como producción de un efecto. Es el *MP*.

2) El MP considerado como el efecto de una producción. Es el *MP del MP*.

MP	MP del MP
1) Lógica.	1) Dialéctica.
2)Complejidad: a) combinatoria; b) estructura (articulación de elementos, sistema, totalidad, concreto).	2) Simplicidad: a) abstracta; b) general; c) aparece únicamente como resultado. Solo puede ser constatada *a posteriori*.
3) Afirma que todo es producto de un efecto (producción efectuada en el interior de relaciones de producción *ya dadas).* (Unidad e identidad de producción y de consumo).	3) Afirma que todo es el efecto de una producción (nos dice cómo se producen esas relaciones de producción dadas). (Es la *historia* del modo de producción).
4) Afirma la constitución interna de todo MP.	4) Afirma el paso, el movimiento, la transformación, de los MP entre sí.
5) Afirma la *diferencia* de todos los MP entre sí.	5) Afirma la *unidad* de todos los MP en base de lo que tienen de idéntico, de común: la dialéctica.
6) Afirma la *especificidad* de todo MP.	6) Afirma la *objetividad* de todos los MP. La unidad del universo implica que el propio pensamiento es tan objetivo como los MP exteriores a él, es decir, que también el pensamiento es dialéctico.
7) Afirma la *independencia* de todo MP respecto al pensamiento (todo MP no depende más que de su MP).	7) Afirma la *dependencia* del pensamiento respecto de la realidad objetiva (es decir, de la dialéctica).

8) *Peligro mayor:* posibilidad de un exceso, de una desviación hacia la transformación de una lógica particular cualquiera en dialéctica, es decir, en propiedad general del universo.	8) *Peligro mayor:* posibilidad de un exceso, de una desviación hacia la transformación de la dialéctica en una lógica (combinatoria, estructura, método general operacional) pretendidamente opuesta o complementaria a la lógica «formal».
9) El *frente spinozista* nos pone en guardia contra el peligro mayor del frente hegeliano: la transformación de la dialéctica en una lógica.	9) El *frente hegeliano* nos pone en guardia contra el peligro mayor del frente spinozista: la transformación de una lógica en dialéctica.

En tanto que estratega de la lucha filosófica, Marx se declara, tácticamente, ora como spinozista (por ejemplo, en la *Miseria de la filosofía*, en la *Introducción* de 1857), ora como hegeliano (por ejemplo, en el *Postfacio* de 1873 a *El Capital).* Declarándose spinozista, nos pone en guardia contra la transformación de la dialéctica en una lógica. Declarándose hegeliano, nos pone en guardia contra la transformación de una lógica cualquiera en dialéctica.

Pero al mismo tiempo, Marx pone en juego a los dos frentes simultáneamente, sin aislar a un frente y, sin mantenerse exclusivamente en él, sin reducir ni identificar a un frente con el otro. Critica tanto los excesos y las desviaciones del frente spinozista como los del frente hegeliano, porque sabe que estos excesos y desviaciones pueden tener repercusiones nefastas *para el conjunto* de los dos frentes, tanto en el combate filosófico como en el combate político.

Aquel que se quede en un solo frente tenderá inevitablemente a hacer del otro frente el simple reflejo, la traducción, la reducción, el reverso, la otra cara, del frente privilegiado. Será conducido pues, a cometer los excesos no sólo del frente privilegiado sino también los del frente desfavorecido. Los marxistas están siempre obligados a luchar en ambos frentes simultáneamente. Querer luchar en un solo frente, para así evitar los errores del otro frente, no es más que una ilusión.

EL PRIMER CAPÍTULO DE EL CAPITAL

I. Exposición «formal» y exposición «dialéctica»

En 1873, seis años después de la publicación del primer tomo de *El capital,* Marx escribe en el *Postfacio* a la segunda edición:

> El capitulo I es una deducción del valor mediante el análisis de las ecuaciones en que se expresa cualquier valor de cambio, deducción hecha con todo rigor científico, lo mismo que la relación entre la sustancia del valor y la determinación de su magnitud por el tiempo de trabajo socialmente necesario [30].

Parece, pues, interesante tratar de formalizar esta «deducción del valor mediante el análisis de las ecuaciones» para comprender con mayor claridad las etapas que sigue Marx en la elaboración del primer capítulo que, por lo general, se considera él más enigmático de *El capital*, al grado que el propio Marx recomendó alguna vez al lector profano que lo pasara por alto (carta de Marx a Engels del 22 de junio de 1867).

Según lo advierte Marx en el prólogo a la primera edición, lo «enigmático» del capítulo I se debe a su doble situación de ser a la vez el más difícil para el lector profano, pero el más sencillo en el orden de la ciencia:

> Aquello de que los primeros pasos son siempre difíciles, vale para todas las ciencias. Por eso el capítulo primero (...) será para el lector el de más difícil comprensión (...) La *forma del valor,* que cobra cuerpo definitivo en la *forma dinero,* no puede ser más sencilla y llana. Y sin embargo, el espíritu del hombre se ha pasado más de dos mil años forcejeando en vano por explicársela, a pesar de haber conseguido, por lo menos de un modo aproximado, analizar formas mucho más complicadas y preñadas de contenido (...) Prescindiendo del capítulo

sobre la forma del valor, no se podrá decir, por tanto, que este libro resulte difícil de entender [31].

La ambigüedad del primer capítulo ha hecho pensar a muchos marxistas que se trata del capítulo «más dialéctico» y, por lo tanto, del más adecuado para «extraer» el verdadero *método dialéctico* que Marx «no tuvo ocasión» de exponer en forma explícita. Sin embargo, en nuestro análisis trataremos de demostrar lo contrario, es decir, que este capítulo es, efectivamente, el más sencillo desde el punto de vista de la exposición formal. La finalidad del capítulo I es mostrar cómo la necesidad de hallar una medida adecuada del *valor* conduce histórica y lógicamente, a experimentar diversas comparaciones entre diversos objetos de valor, hasta que las cualidades intrínsecas de uno de ellos —el oro— lo convierten en el patrón más adecuado para medir en definitiva el valor contenido en todos los otros objetos de valor. Idéntico procedimiento es seguido, por ejemplo, para medir el *calor*: la física experimenta diversas comparaciones entre diversos objetos de calor, hasta que el mercurio se impone, en virtud de sus cualidades para este efecto, como el patrón de medida más eficaz.

Pero una cosa es construir el concepto de *medida* del valor o del calor, y otra es construir el concepto mismo de *valor* o de *calor.* La construcción del concepto de *valor* o de *calor* es una cuestión *histórica*, es decir, que es el producto progresivo de la historia de la ciencia (en el caso del valor, la ciencia de la economía política). En cambio, la construcción del concepto de *medida* del valor o del calor es una cuestión *lógica,* es decir, que solo requiere de un procedimiento lógico muy sencillo («la deducción del valor —o del calor— mediante el análisis de las ecuaciones»), aplicable al concepto de valor o de calor en cualquier momento de su historia. El primer capítulo de *El capital* expone el concepto de *medida* del valor, a partir, precisamente, del resultado al que ha llegado la larga y compleja historia de la ciencia de la economía política, que incluye al propio Marx.

La dificultad del primer capítulo estriba, pues, en que constituye a la vez el punto de llegada de la historia de la ciencia de la economía política y el punto de partida de la exposición de la ciencia marxista. Constituye lo más difícil desde el punto de vista de la historia de esa ciencia, pero lo más sencillo desde el punto de la ciencia establecida por Marx. En todo caso, para nosotros que partimos de la ciencia marxista ya constituida es lo más sencillo: el valor es el efecto de la *relación* de intercambio y la sustancia del valor es simplemente el

trabajo socialmente necesario contenido en los objetos del intercambio. Deducir la medida de esa relación (o de cualquier otra relación), solo es cuestión de procedimiento lógico.

En nuestra exposición damos como supuesto que ya ha sido construido el concepto de la determinación de la magnitud del valor por el tiempo de trabajo socialmente necesario, que explica por qué el valor de una mercancía respecto a otra mercancía *se mide a través* del trabajo contenido en ellas, pero al mismo tiempo por qué el valor *no es* trabajo o la cantidad de trabajo no es igual a la cantidad de valor de la mercancía. En efecto, el valor no es atributo intrínseco de un objeto (un objeto no *vale* por sí mismo), sino que es la expresión de una comparación con otro objeto (el objeto m_i, vale tal proporción más, menos o igual que el objeto m_j), comparación que toma cuerpo actuante en el acto del intercambio entre dos objetos, que al ser objetos del intercambio se llaman mercancías. Es por ello que el valor de las mercancías se expresa necesariamente como una relación (m_i vale tanto en relación a m_j). Y siendo el intercambio una relación entre equivalentes, esta relación se expresa como una ecuación ($m_i = m_j$).

Consideraremos aquí únicamente el aspecto formal de las relaciones de intercambio de las mercancías, es decir el desarrollo de las *ecuaciones* del valor. Veremos así que la *deducción* de las formas del valor que efectúa Marx sigue con fidelidad el proceso de una simple deducción lógica (matemática) y que, en consecuencia:

1) El capítulo más «dialéctico» (y «difícil») de *El capital* es, por el contrario, el que más se apega a la deducción «formal» (y el más «fácil» de comprender).

2) La *presentación* de esta deducción «formal» se acompaña y se entreteje con la *exposición* de la «dialéctica» de la ecuación del valor (oposición, identidad, transformación de un término en el otro, paso de lo cuantitativo a lo cualitativo, etc,); Se trata, pues, de *dos exposiciones simultáneas,* pero absolutamente independientes, perfectamente delimitables y completamente desprendibles una de la otra.

3) La «dialéctica» no juega, en el primer capítulo, más que el puro papel de *constatación* de la oposición, identidad, transformación recíproca, etc. entre los términos de la ecuación del valor. Pero la dialéctica jamas juega el papel de método de *construcción* del concepto de valor. También en el caso de la medida del *calor* podríamos, con la misma inutilidad, añadirle y entretejerle a la ex-

posición «formal» de la ecuación entre dos objetos de calor una exposición de la «dialéctica» de esa ecuación. Recordemos que Lenin, leyendo a Hegel, descubre que la dialéctica es la característica universal y que, en consecuencia, en *toda* proposición, hasta en la proposición más simple, en A = B, se puede constatar *toda* la dialéctica. En todas las proposiciones de todas las ciencias y de todas las ideologías, por más ilusorias que sean, podemos constatar toda la dialéctica. Y a todo discurso científico o ideológico podemos añadirle y entretejerle el discurso de la «dialéctica». La cuestión estriba en saber delimitar con claridad en todo momento lo que pertenece a cada discurso, es decir, lo que pertenece a la ciencia y lo que pertenece a la creencia y a la filosofía (la dialéctica), y en entender que la filosofía solo filosofa sobre la ciencia ya producida, pero no produce ciencia ni es ningún criterio o garantía de cientificidad.

II. La expresión del valor como relación funcional entre dos mercancías (la función valor)

La ecuación general del valor, tal como la presenta Marx:

«x mercancía m_i = y mercancía m_j»

(léase: «el valor de una cantidad *x* de mercancía de la forma y contenido m_i es equivalente al valor de una cantidad *y* de mercancía de la forma y contenido m_j [32]), tiene como estructura general la función:

A = f(B)

En esta función, que es la que rige a toda ecuación particular del valor, cualquier mercancía *m* puede jugar ora el papel A, ora el papel B, no puede jugar simultáneamente ambos papeles. Sería absurdo y tautológico decir «una naranja de un dólar vale una naranja de un dólar» o «el valor de una naranja de un dólar está en función del valor de una naranja de un dólar»: o sea $m_i = m_i$, o $m_i = f(m_i)$. Esto es, que en la función *valor* se debe cumplir el requisito siguiente:

A = (el conjunto de mercancías m_i, dónde *i* es cualquier mercancía [es decir: i = I a ∞ a], a excepción de la mercancía m_j, que se *halla* jugando el papel B);

B = (el conjunto de mercancías, donde m_j, es cualquier mercancía [es decir: j= I a ∞], a excepción de la mercancía m_i, que se halla jugando el papel A).

Entendido esto, podemos escribir nuevamente la ecuación del valor como sigue:

x mercancía A = y mercancía B

(léase: el valor de la cantidad *x* de mercancía que juega el papel A es igual al valor de la cantidad *y* de mercancía que juega el papel B).

Ahora bien, veamos qué significa cada elemento de la función A = f(B)

- *f* es la función que hace que el Valor de la mercancía que juega el papel de A se exprese concretamente en la proporción cuantitativa adecuada de la mercancía que juega el papel de B. Pero, además, *f* indica cuál es el *modo* específico como A se expresa en B, y cuál es el *modo* como deben distribuirse las mercancías *m* en los papeles A y B. Los diferentes *modos* (Modos como se expresa el valor) generan las diferentes formas del valor.

Forma I: forma simple, individual o fortuita del valor.

Forma II: forma total o desarrollada del valor.

Forma III: forma general del valor.

Forma IV: forma dinero.

Forma V: forma precio.

Más adelante veremos con detalle cómo se generan estas cinco formas en las que se expresa el valor.

- *A y B* son «los dos polos de la misma expresión del valor»: su forma *relativa* y su forma *equivalencial:*

A es la *forma relativa* del valor, porque la mercancía que juega este papel A busca activamente expresar su valor *en relación* a una mercancía, que es la que juega el papel B;

B es la *forma equivalencial* del valor, porque la mercancía que juega este papel B solo presta pasivamente su forma y contenido en proporción suficiente para expresar un valor que sea *equivalente* al valor de la mercancía que juega el papel A.

La cantidad de mercancía que está en la posición B «se tiene que ajustar» a la cantidad de mercancía que está en la posición A hasta hallar su equivalencia en valor.

Así, la historia del intercambio, o sea, la historia de la circulación de las mercancías, es la constante búsqueda de una mercancía m_j, cuyas virtudes la hagan capaz de jugar el papel B con la mayor eficiencia, es decir, una mercancía:

1) Cuya cantidad sea la adecuada («se pueda ajustar») para expresar un *valor equivalente* al valor de la cantidad de mercancía que juega el papel A. De esta manera, si

x mercancía A = *y* mercancía B,

entonces cualquier variación en la cantidad *x* o *y* de tiempo de trabajo necesario para producir *A* o *B* modifica necesariamente la *proporción* de valor de *A* que se expresa en *B,* siguiendo la fórmula:

(proporción cuantitativa en que B expresa el valor de A) = x/y

Si el valor de la cantidad *x* de mercancía A aumenta al doble, entonces:	A = 2B [33]
Si el valor de la cantidad *x* de mercancía A disminuye a la mitad, entonces:	A = ½B
Si el valor de la cantidad *y* de mercancía B aumenta al doble, entonces:	A= ½B
Si el valor de la cantidad *y* de mercancía B disminuye a la mitad, entonces:	A = 2B

2) Cuya forma natural y contenido material sean los más adecuados para expresar las propiedades del valor. Es precisamente durante el transcurso de esta búsqueda de la mercancía cuya forma y contenido sean los más adecuados para expresar el valor de *todas* y cada una de las demás mercancías (es decir, la búsqueda de lo que Marx llama «la forma única y completa»), que la función de valor A = f(B) genera los diferentes *modos* de expresión del valor que dan lugar a las diferentes *formas* del valor:

III. Forma I: forma simple, individual o fortuita del valor

Las mercancías se distribuyen en los papeles A y B sin ninguna restricción, completamente al azar, y forman todas las combinaciones posibles de actos individuales de intercambio $m_i = m_j$, sin establecer ninguna relación permanente una mercancía con la otra

$m_1 = m_2$	$m_2 = m_1$		$m_i = m_1$	
$m_1 = m_3$	$m_2 = m_3$		$m_i = m_2$	
....	....	....	....	‹i, j: de I a ∞›
$m_1 = m_i$	$m_2 = m_j$		$m_i = m_j$	

Puesto que la Forma I es el despliegue sin restricciones (es decir, sin poner ninguna condición a las mercancías m para que jueguen el papel A o el papel B) de la combinatoria de mercancías, es entonces evidente que esta Forma I genera el conjunto más amplio de parejas $m_i = m_j$, y contiene, en consecuencia, como subconjunto, a toda combinación particular de parejas $m_i = m_j$ que sí imponga restricciones.

> *En esta forma simple del valor reside el secreto de todas las formas del valor* [34].

En efecto, la forma simple es la más general porque al no imponer restricciones admite a cualquier otra forma generada por la infinita posibilidad de combinaciones entre mercancías jugando el papel de relativo o de equivalencial.

IV. Forma II: forma total o desarrollada del valor

Cada una de las mercancías va expresando sistemáticamente su valor en la serie infinita de mercancías particulares.

$$m_1 = \left\{ \begin{array}{l} m_2 \\ m_3 \\ \dots \\ m_j \end{array} \right. \quad m_2 = \left\{ \begin{array}{l} m_1 \\ m_3 \\ \dots \\ m_j \end{array} \right. \quad \dots\dots\dots \quad m_i = \left\{ \begin{array}{l} m_2 \\ \dots \\ m_j \\ m_1 \end{array} \right.$$

Esta forma demuestra:

1) Que el valor de una mercancía cualquiera puede expresarse siempre en la forma particular que sea.

2) Que estas formas particulares son siempre valores equivalentes y, por lo tanto,

3) Que la condición para que el intercambio se produzca es que los valores de las mercancías sean equivalentes. O sea, que es la equivalencia de los valores lo que rige al intercambio, y no el intercambio lo que rige a la equivalencia de los valores.

Sin embargo, en la Forma II el valor de una mercancía no logra expresarse jamás en toda su plenitud, pues:

1) La expresión relativa de su valor nunca llega a su forma acabada debido a que la serie en que se expresa es infinita: siempre puede ampliarse con huevas mercancías.

2) Para que cada mercancía de la serie exprese también su valor, le es necesario realizar, a su vez, la serie infinita (inacabable) de equivalencias.

3) El trabajo solo se expresa de manera particular e incompleta. Es decir, la forma natural de la mercancía particular en la que el trabajo se expresa siempre cambia, según cambie la mercancía que ocupa el papel de equivalente.

En resumen, sigue faltando «la forma única y completa» del valor. Para hallar esta unidad basta con dar vuelta a la Forma II, es decir, con expresar «la relación invertida que se contiene ya lógicamente en esa serie»:

V. Forma III: forma general del valor

El valor de todas las mercancías se expresa ahora bajo una forma única y completa en una sola mercancía que funciona como el equivalente general de todas, y así el trabajo adquiere la forma que corresponde a su carácter social y general.

$$\left.\begin{array}{l} m_2 \\ m_3 \\ \ldots \\ m_i \end{array}\right\} = m_1 \qquad \left.\begin{array}{l} m_i \\ m_3 \\ \ldots \\ m_1 \end{array}\right\} = m_2 \qquad \ldots\ldots\ldots \qquad \left.\begin{array}{l} m_1 \\ m_2 \\ \ldots \\ m_i \end{array}\right\} = m_j$$

VI. Tránsito de la forma general del valor (forma III) a la forma dinero (forma IV)

> La *forma de equivalente general* (Forma III) es una forma del valor en abstracto (en general). Puede, por tanto, recaer sobre cualquier mercancía. Por otra parte, una mercancía puede ocupar el puesto que corresponde a la forma de equivalente general (Forma III) si todas las demás mercancías la excluyen de su seno y la designan como equivalente. Y es solo hasta el momento en que esta operación (de exclusión-designación)se concreta definitivamente en una clase de mercancías *específica y* determinada, que la forma *única y relativa* del valor de las mercancías adquiere *firmeza objetiva y vigencia general dentro de la sociedad* (...) Este puesto privilegiado (de equivalente general único) fue conquistado históricamente por (...) el oro [35].

Es decir, que la Forma III es una forma puramente ideal, ya que en la realidad histórica no es posible que todas las mercancías funcionen simultáneamente como equivalentes generales (creer que la Forma III podría llegar a ser una forma real, es la característica del socialismo utópico de Proudhon, anota Marx). La Forma III solo se presenta en la realidad cuando una única mercancía se convierte en el equivalente general, es decir, cuando aparece la *forma dinero:*

VII. Forma IV: forma dinero

$$\left.\begin{matrix} m_1 \\ m_2 \\ \dots \\ m_i \end{matrix}\right\} = \text{oro}$$

VIII. Forma V: forma precio

Esta forma es la expresión individual y concreta de cada elemento de la serie que constituye la forma dinero.

m_1 = oro

m_2 = oro

....

m_i = oro

La expresión simple y relativa del valor de una mercancía, por ejemplo del lienzo, en aquella otra mercancía que funciona ya *como mercancía dinero,* por ejemplo el oro, es la *forma precio* [36].

La forma precio es la forma como se presenta en la realidad inmediata la función de valor A = f(B). Por ser la expresión individualizada del intercambio, pareciera que las mercancías se encontraran unas con otras de manera fortuita y no como resultado de un proceso de circulación social regido por el mecanismo de la exclusión-designación del oro como equivalente general reconocido por toda la sociedad.

Esta apariencia es ocasionada por la manera como el *proceso social* de circulación de las mercancías (es decir, el conjunto de actos de intercambio realizados por la sociedad) bajo la forma llamada Dinero se presenta en la realidad inmediata de dos personas individuales que realizan un acto individual de intercambio entre sus mercancías individuales m_i y oro.

Así, la Forma V (forma precio: m_i = oro) y la Forma I (forma simple o fortuita: m_i = oro) coinciden, con lo cual el desarrollo de las formas de la función de valor A = f(B) llega a su forma acabada, única y completa.

IX. Tabla de las formas del valor



El despliegue de las formas del valor se presenta, pues, de la manera siguiente:

- *Función general del valor:* A=f(B) :

A = forma relativa.

B = forma equivalencial.

f = función de expresión del valor de m_i en m_j.

- *Forma I:* forma simple, individual o fortuita del valor

$m_1 = m_2$	$m_2 = m_1$		$m_i = m_1$
$m_1 = m_3$	$m_2 = m_3$		$m_i = m_2$
………	………	………	………
$m_1 = m_i$	$m_2 = m_j$		$m_i = m_j$

- *Forma II:* forma total o desarrollada del valor

$$m_1 = \left\{ \begin{array}{l} m_2 \\ m_3 \\ \dots \\ m_j \end{array} \right. \quad m_2 = \left\{ \begin{array}{l} m_1 \\ m_3 \\ \dots \\ m_j \end{array} \right. \quad \dots\dots\dots \quad m_i = \left\{ \begin{array}{l} m_2 \\ \dots \\ m_j \\ m_1 \end{array} \right.$$

- Forma III: forma general del valor

$$\left. \begin{array}{l} m_2 \\ m_3 \\ \dots \\ m_i \end{array} \right\} = m_1 \quad \left. \begin{array}{l} m_i \\ m_3 \\ \dots \\ m_1 \end{array} \right\} = m_2 \quad \dots\dots\dots \quad \left. \begin{array}{l} m_1 \\ m_2 \\ \dots \\ m_i \end{array} \right\} = m_j$$

- Forma IV: forma dinero

$$\left.\begin{matrix} m_1 \\ m_2 \\ \dots \\ m_i \end{matrix}\right\} = \text{oro}$$

- Forma V: forma precio

$m_1 = \text{oro}$

$m_2 = \text{oro}$

....

$m_i = \text{oro}$

Podemos ahora, a la luz de esta tabla, revisar algunas cuestiones que Marx plantea en el capítulo I de *El Capital:*

- el paso de la forma en abstracto a la forma en concreto del valor;
- el desarrollo de la contradicción (antítesis) esencial de la mercancía;
- el paso de una forma a otra del valor;
- la presencia de la forma simple del valor en el desarrollo de las demás formas (el «germen»);
- el fetichismo de la mercancía;
- el progreso de Marx en el razonamiento y la forma de exposición de la teoría de las formas del valor: de la *Contribución a El capital*.

X. El paso de la forma en abstracto a la forma en concreto del valor

Veamos de nuevo la cita de Marx:

> La Forma III Es una forma del valor en abstracto [*überhaupt* = en abstracto, en general]. Puede, por tanto, recaer sobre cualquier mercancía (…) Y es solo hasta el momento en que esta operación [de exclusión-designación] se concreta definitivamente en una clase de mercancías *específica* y determinada que la Forma III adquiere firmeza objetiva y vigencia general dentro de la sociedad [37].

Dicho en otras palabras, la Forma III es una forma en abstracto (en general) porque, por una parte, B (la forma equivalencial) puede recaer en cualquier mercancía, pero sin definirse por ninguna en concreto y, por otra parte, porque es imposible que todas las mercancías a la vez jueguen el papel B. La Forma IV, por el contrario, es una forma en concreto (en particular) porque el papel B se concreta y se fija en una sola clase particular de mercancías, gracias a lo cual esta forma «adquiere firmeza objetiva y vigencia dentro de la sociedad».

Si observamos la tabla del apartado 9 podemos notar que, en efecto, el desarrollo de las formas del valor va desde la forma más general y abstracta [A = f(B)], que admite absolutamente todas las posibilidades sin restricción, hasta la forma más concreta y fija (la forma precio), que restringe la admisión exclusivamente a un único par de mercancías (m_i = oro), cada vez. Este desarrollo se encuentra en correlación con:

1) *El grado de probabilidad* que una mercancía cualquiera tiene de jugar el papel A y el papel B, según, que cumpla o no las restricciones que impone cada forma del valor: a medida que se pasa de la Forma I a la Forma V, la probabilidad de que una mercancía pueda jugar esos papeles, en especial el papel B, va disminuyendo.

2) *El grado de generalidad* (o de particularidad): el desarrollo de las formas del valor corresponde al desarrollo progresivo de lo general a lo particular.

3) *El grado de proximidad a la realidad inmediata:* la Forma V (forma precio) es, así, la forma bajo la que el valor se presenta en la realidad inmediata (realidad «empírica»).

4) *El grado de contradicción* (o de antítesis):

> en el mismo grado en que se desarrolla la forma del valor en general [A= f(B)], se desarrolla también la antítesis, [*gegensatz*] entre sus dos polos [A y B], es decir, entre la forma relativa del valor y la forma equivalencial [38].

En resumen: el desarrollo progresivo de las formas de la función de valor A = f(B) implica: 1) un número cada vez mayor de restricciones, que disminuye el grado de probabilidad que una mercancía puede tener de jugar indiferentemente los papeles A y B; 2) un mayor grado de particularidad; 3) un mayor grado de proximidad a lo empírico (a la realidad inmediata); 4) un mayor grado de contradicción entre las mercancías que juegan los papeles A y B.

XI. El desarrollo de la contradicción (antítesis) entre los polos A y B del valor de la mercancía

Esta cuestión se relaciona con la siguiente observación de Marx:

> Esta antítesis se contiene ya en la Forma I, en la de «20 varas de lienzo = 1 levita», pero sin plasmar aún. Según que esta ecuación se lea hacia adelante o hacia atrás, cada una de las mercancías que forman sus términos, el lienzo y la levita, ocupa el lugar de la forma relativa del valor o el de la forma equivalencial. Aquí resulta difícil todavía fijar los dos polos antitéticos [39].

En otras palabras, la progresión del grado de antítesis implica una limitación igualmente progresiva de las probabilidades que cada mercancía tiene de jugar ora el papel de forma relativa (A), ora el papel de forma equivalencial (B). Como el proceso social de circulación de las mercancías va buscando a todo lo largo de su desarrollo una mercancía que sea capaz de expresar el valor de una manera completa y única, el conjunto formado por aquellas mercancías que tienen probabilidades de jugar el papel de equivalente (B) tiene, en consecuencia, que reducirse progresivamente a causa de las restricciones que impone la necesidad social histórica de encontrar una forma que pueda expresar, lo más adecuadamente posible, la *antítesis real* entre los trabajos concretos de cada individuo y el trabajo abstracto de toda la sociedad, antítesis que resulta de la existencia de productores privados independientes.

El grado de antítesis o contradicción se profundiza cada vez que una nueva restricción limita y reduce las probabilidades de una mercancía cualquiera para jugar *indistintamente* los papeles A o B.

Podemos ver ahora con toda claridad qué significa, en el desarrollo de la función de valor A = f(B), la antítesis o contradicción entre A y B: significa sencillamente que, cuando la función de valor A = f(B) se desarrolla, cada nueva restricción que genera una nueva forma del valor limita las probabilidades de toda mercancía para jugar indistintamente los papeles A y B y, a la vez, cada nueva restricción genera un nuevo subconjunto, más reducido que el anterior, de combinaciones posibles entre dos mercancías $m_i = m_j$.

El concepto de *antítesis* (o contradicción) que Marx presenta en el capítulo I coincide así con el concepto *lógico* (matemático) de *función* y concuerda con el «método» de exposición de las demás ciencias. Hemos visto que el propio

Marx dice que «la deducción del valor mediante el análisis de las ecuaciones ha sido hecha con todo rigor científico». Por otra parte, Marx señala en repetidas ocasiones la concordancia de su «método» (mejor dicho, de su «práctica científica», pues siempre señala ejemplos, pero nunca lo expone sistemáticamente, ya que es su punto común con las demás ciencias) con *el* «método»-científico.

Llegamos así a una doble conclusión: 1) que la dialéctica hegeliana juega, en el capítulo I, única y exclusivamente el papel de simple *constatación* de la antítesis (contradicción) que existe, al igual que en *toda* proposición, en la ecuación del valor, y 2) que la exposición *simultánea* de las formas de la ecuación «*x* mercancía A = *y* mercancía B», por un lado, y de la constatación de su dialéctica, por otro, constituye prácticamente la única dificultad de la lectura del capítulo I, dificultad que se elimina al eliminar esta superflua constatación de la dialéctica; el propio Marx lo sugiere cuando dice:

> hasta llegué a coquetear de vez en cuando, por ejemplo en el capítulo consagrado a la teoría del valor [capítulo I] con su lenguaje [manera de expresarse] peculiar [de Hegel] [40].

XII. El paso de una forma a otra del valor

> El caso de la Forma I a la Forma II y el de esta a la Forma III, *entraña cambios sustanciales.* Por el contrario, la Forma IV no se distingue de la forma III sino en que aquí es el oro el que viene a sustituir al lienzo en su papel de forma de equivalente general [41].

El paso de una forma a otra corresponde a la aplicación de una nueva restricción sobre el conjunto de las parejas de mercancías $m_i = m_j$, que genera así un nuevo subconjunto de parejas, es decir, que genera un *cambio de forma* de la expresión del valor.

Este cambio es *sustancial* si la nueva restricción provoca un cambio en el modo de distribución (disposición, agenciamiento, asignación) de las mercancías particulares que forman ese subconjunto en los papeles A y B (véase la tabla del apartado IX).

Por el contrario, el cambio no es sustancial si la nueva restricción no entraña ningún cambio en el modo de distribución sino que únicamente, en lugar

de ir colocando en el papel B una por una las mercancías de la serie infinita, coloca ya de fijo a una sola mercancía particular.

XIII. Presencia de la forma I en el desarrollo de las demás formas

> La dificultad que encierra el concepto de la Forma IV (forma dinero) se limita a comprender lo que es la Forma III (forma general). Esta, a su vez, se reduce por reversión a la Forma II (forma total o desarrollada), cuyo elemento constitutivo es la Forma I (forma simple o fortuita). El *germen* de la Forma IV (forma dinero) se encierra ya, por tanto, en la Forma I (forma simple o fortuita) [42].

En este texto la noción de *germen* tiene un sentido absolutamente diferente que en Hegel. En Hegel, el *germen* es la base de su concepción *teleológica* y, en resumidas cuentas, *teológica:* el principio y el fin se hallan eternamente fundidos en la Idea y solo revisten cuerpo propio cuando la Idea efectúa el proceso de su realización material, pero para fundirse nuevamente, al concluir el proceso, en el seno de la Idea. Por el contrario, es claro que en el capítulo I de *El capital*, el *germen* significa simplemente que todas las formas del valor se reducen siempre a su función general A = f(B); en otras palabras, que las diversas formas del valor son generadas por el despliegue o desarrollo de la función A = f(B) en el conjunto de las parejas de mercancías $m_i = m_j$. Así,- puesto que la Forma I (simple o fortuita) genera el conjunto más amplio de parejas $m_i = m_j$, con *todas* las combinaciones posibles, sin ninguna restricción, entre mercancías, es evidente que esta Forma I contiene «en germen», es decir, en el despliegue de su combinatoria, a todas las demás formas, que entran en ella como sus subconjuntos.

En consecuencia, la comprensión de cualquier forma del valor se reduce a la comprensión de la función esencial A = f(B), cuyo *concepto* contiene todas las determinaciones teóricas esenciales del intercambio entre productores privados independientes.

En tanto que para Hegel todo concepto parte de lo absolutamente vacío e indeterminado (es decir, que parte de la «nada» del conocimiento en cuestión), concepción propia de todo empirismo, para Marx, por el contrario, el concepto de la Forma I supone que ya ha sido realizada la sistematización

científica de un saber históricamente producido: el saber constituido por el progresivo descubrimiento de las determinaciones de la función A = f(B), desde Aristóteles hasta Ricardo.

Si Marx comienza su teoría por la definición de la función A = f(B), no es porque esta sea el concepto más vacío, indeterminado y «empírico», sino, al contrario, porque es el concepto que más ha elaborado la historia de la economía política.

En lo que toca a la relación entre el desarrollo *teórico* de las formas del valor y el desarrollo *histórico* de la sociedad, podemos advertir que el *germen* se refiere siempre al plano de la teoría, aún cuando Marx haga corresponder, en ciertos casos concretos, a las diversas Formas (a excepción de la Forma III) con grados diversos del desarrollo de las fuerzas productivas y del intercambio.

En un comentario sobre el capítulo I, Engels escribe a Marx:

> A lo sumo, convendría documentar históricamente algo más por extenso los resultados obtenidos aquí por la vía dialéctica; como si dijésemos, contrastarlos a la luz de la historia, aunque lo más importante quede expuesto ya en el cuerpo de la obra [43].

En su respuesta a Engels, Marx escribe:

> Por lo que se refiere al desarrollo de la *forma del valor*(...) he escrito un *apéndice*, en el que expongo la *misma cosa* con la mayor sencillez y la mayor pedagogía posibles (...) En el *prólogo*, advertiré al lector «no dialéctico» que se salte las páginas *x* a *y*, y que lea, en vez de ellas, el apéndice [44].

Esto es, en el capítulo I Marx intenta demostrar *teóricamente* «la necesidad de la formación del dinero»: 1) necesidad *teórica,* lógica, de la forma dinero como «la forma única y completa», y 2) necesidad *histórica.*

XIV. El carácter fetichista de la mercancía

El fetichismo consiste en tomar la parte por el todo, es decir, en tomar a la *última* forma del desarrollo del valor (la Forma V: forma precio, que es la forma más particular y «empírica») como si ella fuese la totalidad del desarrollo de la función A =f(B). Esto implica, al mismo tiempo, hacer de la forma precio *la determinante* de la función de valor A = f(B), es decir, implica *invertir*

la relación real «el valor determina al precio», en la relación imaginaria «el precio determina al valor».

XV. El progreso de Marx en el razonamiento de la teoría de las formas del valor: de la *Contribución a El Capital*

Marx escribe a Engels:

> En mi primer estudio *(Contribución a la crítica de la economía política)* soslayé la dificultad del desarrollo al no exponer el verdadero análisis de la *expresión del valor* sino hasta después que este se ha desarrollado ya como expresión en dinero (es decir, como precio) [45].

Engels percibe de inmediato el progreso que representa *El capital* respecto a la *Contribución,* en lo que se refiere al razonamiento (deducción) de las formas del valor.

> Comparada con el estudio anterior *[Contribución]* se advierten aquí enormes progresos en cuanto a la agudeza del razonamiento dialéctico [46].

En efecto, en la *Contribución* Marx da por supuesto, desde el principio del razonamiento, que cada mercancía particular ha adquirido ya la *forma precio* y que no le resta sino presentarse bajo dos únicas formas: forma teórica («pensada» y forma material («social»).

1) *Forma teórica («pensada»).*

1 vara de tela = 2 libras de café	$m_i = m_1$
1 vara de tela = ½ libra de té	$m_i = m_2$
1 vara de tela = 8 libras de pan	$m_i = m_3$
1 vara de tela = 6 varas de algodón	....
1 vara de tela = etcétera	$m_i = m_j$

Esta serie de ecuaciones se resuelve en la *combinación lineal* siguiente (proposición del propio Marx en la *Contribución*) [47].

1 vara de tela = ⅛ de libra de té + ½ de libra café + 2 libras de pan + ½ vara de algodón.

O sea:

$a_i m_i = a_1 m_1 + a_2 m_2 + \ldots\ldots + a_j m_j$

(a = cantidad)

Pero, dice Marx:

> Esta representación era teórica por cuanto que la mercancía estaba únicamente *pensada* como una cantidad determinada de tiempo de trabajo general materializado. La existencia de una mercancía particular en función de equivalente general se convierte de una simple abstracción en resultado *social* del proceso de cambio mismo por simple inversión de la serie de ecuaciones antes expresada [48].

2) *Forma material («social»):*

2 libras de café = 1 vara de tela	$m_1 = m_j$
½ libra de té = 1 vara de tela	$m_2 = m_j$
8 libras de pan = 1 vara de tela	$m_3 = m_j$
6 varas de algodón = 1 vara de tela	....
Etcétera = 1 vara de tela	$m_i = m_j$

Observemos, pues, la distancia enorme que separa a *El capital* de la *Contribución* en lo que se refiere a «la deducción del valor mediante el análisis de las ecuaciones». En la *Contribución,* Marx se limita al análisis de la *forma precio* (Forma V), en tanto que en *El capital* despliega la función valor en cinco formas progresivas.

Marx y Engels (cartas del 16 y del 22 de junio de 1867) atribuyen este «enorme progreso» al empleo del *«razonamiento dialéctico»*.

Llegamos así a una conclusión extraordinariamente importante sobre la que es preciso reflexionar, pues en ella se juega la existencia de la dialéctica: en el contexto del primer capítulo de *El capital,* el término *«razonamiento dialéctico»* significa sencillamente razonamiento *deductivo*, y designa con toda claridad al simple procedimiento lógico «formal», matemático, para generar diversos conjuntos de ecuaciones a partir de la función general A = f(B).

En otras palabras, Marx construye el primer capítulo de *El capital* (la deducción de las formas del valor) por medio de un sencillo procedimiento lógico «formal», matemático, y de ninguna manera, como se cree generalmente, por medio de una presunta «lógica dialéctica» que sería superior,, diferente y aún opuesta a la lógica «formal»: la lógica dialéctica de Hegel *«invertida».*

XVI. Conclusiones sobre la dialéctica

Conclusión I: En el primer capítulo de *El capital*, Marx efectúa una doble exposición:

1) Una exposición «formal»: la «deducción del valor mediante el análisis de las ecuaciones», que consiste en el simple desarrollo lógico «formal», matemático, de la función A = f(B) a través de cinco formas que corresponden a cinco conjuntos diferentes de ecuaciones $m_i = m_j$, sucesivamente generados cada vez que se introduce una nueva restricción (es decir, una nueva condición que el intercambio social impone a la mercancía que pretende jugar el papel B, de forma equivalencial). Esta exposición «formal» es una exposición *necesaria*, que todas las ciencias efectúan cuando deducen un equivalente general o unidad de medida.

2) Una exposición «dialéctica»: que Marx entreteje a la exposición «formal», y que consiste en la simple *constatación* de la dialéctica hegeliana en las sucesivas formas de la ecuación del valor «*x* mercancía A = *y* mercancía B» (desdoblamiento de la unidad de valor en dos términos o polos idénticos y antitéticos, negación de un término por el otro y superación de su contradicción mediante su unidad, transformación de un término en el otro, etc.). Esta exposición «dialéctica» es *superflua* (no necesaria), perfectamente delimitable y desprendible de la exposición «formal», y tiene más efectos de oscurecimiento que de esclarecimiento del contenido del primer capítulo. Que esta exposición «dialéctica» es superflua y oscurecedora, se demuestra por el hecho de que ninguna ciencia necesita constatar la dialéctica ni entremezclar esta constatación en el discurso propiamente científico de la deducción de un equivalente general (ver el ejemplo del *calor* en el apartado I).

Conclusión II: Al definir el modo de razonamiento del primer capítulo, Marx y Engels incurren en ambigüedades. Así, en sus cartas del 16 y del 22 de ju-

nio de 1867, definen como «dialéctico» precisamente al procedimiento plenamente «formal» que es el desarrollo de la función A = f(B), en tanto que en el *Postfacio* a la segunda edición, de *El capital,* Marx define al primer capítulo como un «coqueteo» con la manera hegeliana de expresarse.

Esto es, que el capítulo I, considerado por marxistas como el más dialéctico de los capítulos de *El capital,* nos hace esta revelación sorprendente: que el término *«dialéctica»* es a tal grado ambiguo que abarca y recubre una gama infinita de objetos («modos de razonar») disímiles, cuyos extremos son la «lógica» dialéctica hegeliana y la lógica «formal», pasando por todas sus variantes, «inversiones» y combinaciones posibles.

Conclusión III: La demostración más palpable de esta gran ambigüedad del concepto de «dialéctica» es, precisamente, la existencia vigente hoy en día de una multitud de interpretaciones diferentes. Cada interpretación de lo que es la dialéctica se afirma como irreductible a cualquiera otra interpretación. Cada intérprete se afirma como el poseedor de la verdadera «dialéctica materialista» y acusa a los demás intérpretes de poseer las falsas dialécticas.

Mientras que todos los marxistas pueden ponerse de acuerdo en la explicación de la génesis del dinero que Marx hace en el capítulo I, prácticamente nadie puede ponerse de acuerdo en cuál es el «método dialéctico materialista» que Marx «aplica» para «producir el conocimiento» de la génesis del dinero, es decir, para producir el capítulo I. Se reafirma lo que Lenin decía: mientras que la ciencia une, la filosofía divide.

Si estableciéramos un inventario de la multitud de interpretaciones de la dialéctica materialista que han aparecido desde los comienzos del marxismo hasta nuestros días, constataríamos que las divergencias fundamentales se centran en torno a seis cuestiones «de principio»:

1) El *contenido* y la *composición* de la dialéctica (aquí se halla toda la gama de combinaciones posibles entre elementos de la lógica «formal», de la «lógica» dialéctica y de nociones generales provenientes de las diversas ciencias, según las inclinaciones o la especialidad del intérprete).

2) La *significación* de la dialéctica (compleja o simple, método o propiedad general del universo, filosofía o praxis, lógica o visión del mundo, etc.).

3) El *número de leyes* que constituyen a la dialéctica.

4) El *orden jerárquico* en el que esas leyes se encuentran situadas.

5) El *dominio de aplicación* o de vigencia de esas leyes (la naturaleza o la sociedad, las pequeñas magnitudes o las grandes magnitudes, la sincronía o la diacronía, la estructura o la historia, el interior de la estructura o la relación entre estructuras, etc.).

6) La *relación* de la dialéctica con la ciencia social y con las demás ciencias (el materialismo dialéctico es el método que produce al materialismo histórico; el materialismo histórico es independiente de la dialéctica; la dialéctica es un residuo metafísico de la ciencia social; la dialéctica es la filosofía —no el método— del materialismo histórico; la dialéctica es el método de la ciencia social; etcétera).

No es nuestro propósito establecer aquí ese inventario de interpretaciones. En realidad, cada quien lo establece a medida que lee la abundantísima literatura marxista sobre la dialéctica.

Conclusión IV: El concepto de «dialéctica» es infinitamente ambiguo, debido a que su objeto y su finalidad son una ilusión: producir el conocimiento del universo o de alguna de sus partes, o aún producir al universo mismo (ilusión que se expresa, por ejemplo en la idea de que la dialéctica es el método general de las ciencias, o aún que la dialéctica es la esencia del universo).

Es decir, el concepto de «dialéctica» es un concepto teológico, que se rige por el mismo *estatuto teórico* y por los mismos *mecanismos de funcionamiento* que los conceptos teológicos:

A) El *estatuto teórico* de los conceptos teológicos (es decir, ideológicos en su más alto grado de generalidad) está definido por los parámetros siguientes:

I) *Alusión/Ilusión*

II) *Disimulación/Disimilitud*

El concepto de «dialéctica» hace *alusión* a un objeto *ilusorio;* pero a fin de *disimular* la inexistencia real de este objeto, los sujetos crean una serie de objetos imaginarios *disímiles.*

B) Los *mecanismos de funcionamiento* de los conceptos ideológicos (y también de los teológicos) son:

1) el *empirismo*;

2) el *anti-historicismo real* (o historicismo puramente lógico, especulativo).

En esta conclusión solo explicaremos lo referente a los parámetros que definen el *estatuto teórico* del concepto de «dialéctica». En los otros ensayos de este libro se explican los *mecanismos de funcionamiento* (especialmente en el ensayo *Crítica a la Teoría del Modo de Producción en General,* §16).

Veamos con detalle los parámetros del estatuto teórico de la teología y del concepto de «dialéctica»:

1) *ALUSIÓN/ILUSIÓN:* El objeto al cual hace *alusión* el concepto de dialéctica es un objeto inexistente, *ilusorio*.

A lo largo de este libro hemos visto que este objeto ilusorio, inexistente (es decir, puramente subjetivo, que solo existe en la imaginación de los sujetos de la teología), es el objeto mismo de la filosofía, que pretende ser, en realidad, *doble* objeto, a saber:

1) *La estructura originaria del universo*, es decir, la estructura más «fundamental», «esencial», «última», la más «elemental», «definitiva», del universo. Esta estructura originaria pretende ser, pues, la propiedad más general y común a todas las formas del universo, a todo lo existente, a todas las cosas, es decir, pretende ser la forma más general de existencia y de comportamiento del universo.

2) *La estructura originadora (generadora, productora) del universo,* es decir, el núcleo generador de todas las formas de existencia del universo, la célula creadora de todas las cosas, tanto de las *ideas* (conocimientos) como de la *materia* o universo en general. En otras palabras, esta estructura originadora, productora o generadora del universo total no es más que lo que podríamos llamar el *Modo de Producción del Universo en General* (o, para decirlo más simplemente, el Modo de Producción en General: MPG), el cual reviste, a su vez, dos formas: a) el Modo de Producción del *Conocimiento en General*, y b) el Modo de Producción del *Universo en General.* Veamos más detenidamente estas dos formas del objeto ilusorio denominado Modo de Producción en General.

a) El *Modo de Producción del Conocimiento en General* pretende definir el mecanismo general a través del cual el *sujeto* produce el *conocimiento* del *objeto.* Este mecanismo es denominado comúnmente «teoría del conocimiento» o «método general». Así, cuando se dice que la *dialéctica* es el *método general* del marxismo, se la está concibiendo como Modo de Producción del Conocimiento en General.

b) El *Modo de Producción del Universo en General* pretende explicar la génesis y el encadenamiento de los diversos dominios del universo total (naturaleza, pensamiento, sociedad). Es lo que se denomina «sistema filosófico». En toda filosofía el «sistema» es el resultado de la *aplicación del método general* a los diversos dominios del conocimiento (conocimiento de la naturaleza, del pensamiento, de la sociedad). El método genera al sistema. Así, cuando se dice que la *dialéctica* es la visión marxista del universo, se la está concibiendo como sistema filosófico (dialéctica de la naturaleza, dialéctica del pensamiento, dialéctica de la sociedad), es decir, como Modo de Producción del Universo en General.

Resumiendo: El objeto *ilusorio* al que hace *alusión* el concepto de *dialéctica* es el mismo objeto ilusorio al que hacen alusión la filosofía, la ideología y la teología. Este objeto ilusorio se compone de dos partes igualmente ilusorias (el Modo de Producción del Universo en General y el Modo de Producción del Conocimiento en General), que son los efectos de dos ilusiones simultáneas e inseparables:

Ilusión I) La ilusión de hallar la *estructura originaria* del universo. Sabemos que a cada nuevo gran descubrimiento de las ciencias, los filósofos creen que se ha descubierto, por fin, la estructura originaria del universo. Ya el solo hecho de que un filósofo se plantee la pregunta «¿cuál será la estructura originaria del universo?», lo conduce inevitablemente a caer en la tentación de *erigir* el último descubrimiento realizado por la ciencia en estructura originaria del universo (estructura definitiva, fundamental, más allá de la cual no existe otra). Es decir, lo conduce a caer en la tentación de transformar una verdad *relativa* en verdad *absoluta.* Sabemos que esto es solo una ilusión y que la ciencia, en su infinito progreso, descubre siempre nuevas verdades *relativas* que jamás pueden ser erigidas en verdades *absolutas,* últimas y definitivas. El progreso infinito de la ciencia se opone a ello. Pero los filósofos, ansiosos por poseer la explicación del universo, sustituyen el largo, infinito y trabajoso camino de la ciencia con una ilusión.

Ilusión II) La ilusión de hallar la *estructura originadora* (generadora) del universo. Cuando ya se ha caído en la Ilusión I, se cae *inevitablemente* en la tentación de transformar a la estructura *originaria* en estructura *originadora:* 1) originadora de conocimientos, es decir, el *método general,* y 2) originadora de los diversos dominios del universo, es decir, el *sistema filosófico.* Es así como la Ilusión I nos induce a *construir especulativamente* una *dialéctica*

que sería la *propiedad* (estructura, forma de existencia) *más general* y originaria del universo. Simultáneamente, la Ilusión II nos induce a *transformar* a esta dialéctica en *método general* del conocimiento y finalmente, a *aplicar* este método general a uno, a varios, o a todos los dominios del saber (naturaleza, pensamiento, sociedad), para elaborar un *sistema* total del saber que nos explicaría la génesis y el orden de uno, de varios o de todos los dominios del universo.

He aquí, por lo tanto, las tres coordenadas que forman el *espacio* ilusorio dentro del cual se desarrolla la *ambigüedad* del concepto de dialéctica:

1) La dialéctica como *propiedad* absolutamente general del universo, común a todas las formas de existencia del universo. Como tal, la dialéctica tendría que ser absolutamente *simple*, para poder ser lo común a todas las cosas: cualquier complejidad, por insignificante que fuera, excluiría de inmediato a una parcela del universo y dejaría, por tanto, de ser lo común a todo (por ejemplo: cuando digo «hombre» señalo la propiedad común a todos los hombres, pero en cuanto añado la más mínima determinación o complejidad, digamos, «hombre blanco», instantáneamente excluyo a la parcela de hombres no blancos).

2) La dialéctica como *método general* para producir conocimientos. En tanto que tal, la dialéctica tendría la *complejidad* necesaria de todo procedimiento de producción. El rigor y la complejidad de la dialéctica como método excluye radicalmente la absoluta simplicidad de la dialéctica como propiedad común de todas las cosas.

3) La dialéctica como sistema filosófico o *visión general* del universo. Como tal, la dialéctica sería tan compleja y tan detallada como la voluntad del filósofo lo determinara, según que este creyera conveniente aplicar el método dialéctico a uno, a varios o a todos los dominios de la ciencia.

Estas tres coordenadas del *espacio* ilusorio en el que se desarrollan las infinitas interpretaciones, incompatibles entre sí, del concepto de dialéctica, nos hacen ver ahora claramente la razón por la cual el término «dialéctica» aparece como un término extremadamente ambiguo en los textos de los propios marxistas clásicos. Recordemos, a título de ilustración, que Marx y Engels afirman, unas veces, que la dialéctica es un procedimiento tan simple que hasta un niño puede comprenderla; otras veces, que la dialéctica es absolutamente inservible para producir algún conocimiento; otras veces, al contrario, que la

dialéctica es una lógica más compleja que la lógica formal y que es un método más adecuado que cualquier otro para producir conocimientos científicos.

El *espacio ilusorio* es así, a la vez, el *espacio de ambigüedad* en el que toda interpretación de la dialéctica se sitúa y se define como interpretación diferente, incompatible y divergente de las demás interpretaciones, según que las coordenadas que definen concretamente a cada objeto ilusorio particular aludido como dialéctica sean diferentes, incompatibles y divergentes.

Entendemos ahora por qué el concepto de dialéctica, no obstante sus múltiples variaciones de interpretación, halla un primer parámetro constante de su estatuto teórico en la pareja *Alusión/Ilusión:* el concepto de dialéctica hace alusión a un objeto ilusorio que se presenta *no* como un objeto *unívoco,* sobre el que exista *unanimidad de interpretación,* sino como un objeto equívoco, ambiguo, es decir, como una serie infinita de objetos *disímiles* que genera una serie correspondiente de interpretaciones divergentes.

Alusión: Puesto que el objeto del que la dialéctica pretende ser el concepto es inexistente, el concepto de dialéctica se halla ante la imposibilidad de designar a ese objeto mediante una referencia directa y unívoca; tiene que limitarse y conformarse a designar al objeto mediante una simple *alusión* indirecta, equívoca, ambigua, .

Ilusión: La ilusión suple la inexistencia real del objeto de la dialéctica creando un objeto imaginario, equívoco y ambiguo, cuyo aparente contenido seduce al filósofo. El concepto de dialéctica hace alusión a la más seductora de las ilusiones de los filósofos de todas las épocas: la ilusión de hallar, al fin, la estructura *originaria* del universo y la estructura *originadora* del universo, es decir, el «Modo de Producción en General», tanto de los conocimientos (método) como de los demás dominios del universo (sistema). Ilusión que ha tenido siempre su fundamento en la aspiración de todos los filósofos de establecer una explicación coherente del universo.

Llegamos así al segundo parámetro que define al estatuto teórico del concepto de dialéctica: la pareja *Disimulación/Disimilitud.*

II) *DISIMULACIÓN/DISIMILITUD:* Dijimos que, al igual que los objetos teológicos, el objeto al cual alude el concepto de dialéctica es inexistente: carece de realidad *objetiva:* su existencia no es independiente del sujeto que lo concibe. Ese objeto solo tiene una existencia puramente *subjetiva;* es una pura ilusión del filósofo.

Sin embargo, a pesar de la inexistencia real de su objeto, la filosofía (entendida como el establecimiento de un método general, en nuestro caso el «método dialéctico»), al igual que la teología, *cumple una función social:* orientar la mente, las intenciones y la conducta de los sujetos hacia comportamientos que aseguren la reproducción de un determinado modo de producción social. Así, aunque la teología y la filosofía aluden a objetos ilusorios, no son ellas mismas una ilusión. Por el contrario, son una realidad social objetiva, que cumple funciones específicas en el ordenamiento social y especialmente en la orientación de la reproducción de la sociedad en su conjunto (reproducción de las relaciones sociales de producción). Son una *ideología* social y, por lo tanto, están sujetas a las leyes del modo de producción y de la formación social de la que son parte. Precisamente, el mérito de Feuerbach fue el haber descubierto que tanto la teología como la filosofía poseen el mismo estatuto teórico y los mismos mecanismos de funcionamiento, y que ambas juegan un doble papel: por un lado, el papel de «sustitutos» imaginarios de las ciencias; por otro, el papel de «catalizadores sociales», pues en ellas los hombres subliman imaginariamente sus deseos y realizan imaginariamente sus carencias reales. Marx llevó este descubrimiento hasta sus últimas consecuencias, al explicar que si bien es cierto que en lo que respecta a su relación con el conocimiento científico la teología y la filosofía se *extinguen* a medida que se des- arrollan las ciencias, por el contrario, en lo que toca a su relación con las relaciones sociales de producción mantienen una existencia objetiva como *ideologías sociales.*

Para cumplir su función social de ideología, el concepto filosófico de dialéctica, al igual que los conceptos teológicos, tiene que *disimular* la inexistencia real del objeto ilusorio al que hace alusión, y esto lo logra engendrando una serie infinita de objetos imaginarios *disímiles.* En la teología, cada intérprete del concepto teológico engendra un objeto imaginario peculiar, proyectando en él sus características personales y sociales. El resultado de esto es que existen tantas clases diferentes de dioses, de santos y de jerarquías celestiales como clases diferentes de intérpretes. Las corporaciones tienen a sus «santos patrones»; los individuos tienen un nombre que corresponde al nombre de «su santo». Igual cosa ocurre con el concepto de dialéctica: puesto que la dialéctica hace alusión a un objeto que carece de existencia *objetiva,* entonces cada intérprete le engendra una existencia puramente *subjetiva.* Por lo tanto, los atributos de la dialéctica son determinados exclusivamente por el *sujeto*

(intérprete). Cada sujeto conforma su dialéctica imprimiéndole sus características personales y sociales. El resultado es que pueden ser engendradas tantas clases disímiles (diferentes, divergentes, incompatibles) de dialécticas, como clases de sujetos (intérpretes) existan con características personales y sociales disímiles.

En otras palabras: puesto que el concepto de dialéctica trata de un objeto ilusorio, no existe ningún criterio objetivo para determinar de modo unánime las características de ese objeto. Tales características tendrán que ser siempre determinadas por criterios exclusivamente subjetivos, criterios que dependen puramente del sujeto (intérprete). El sujeto tiene, así, la total posibilidad y necesidad de imprimir a la dialéctica su «sello personal», y de atribuirle o suprimirle en todo momento aquellas facultades que obedezcan tanto a su situación social histórica como a su situación personal momentánea. Si el sujeto siente la necesidad vital de elaborar una dialéctica es porque con ella da una ordenación «lógica» a sus argumentos personales y hace la demostración «lógica» de que sus finalidades personales coinciden con las finalidades históricas de la sociedad. El sujeto engendra una dialéctica a imagen y semejanza suya con el fin de justificar sus actos frente a los demás sujetos y, sobre todo, frente a sí mismo. Engendrando una dialéctica, el sujeto se suministra una lógica adecuada para demostrar a los demás lo que en realidad necesita y desea vitalmente demostrarse a sí mismo (a saber: que su conducta es justa), a fin de dar un sentido a su vida y de afirmar su situación personal en la sociedad. Por eso, una filosofía es siempre la expresión ideológica de la situación social de una clase de sujetos. Con su filosofía, una clase de sujetos hace racional lo que es real, hace «lógica» su práctica social. En este sentido, la filosofía, entendida como método general, como lógica, como teoría del conocimiento, es siempre *empirista* y *antihistoricista*, porque no sirve sino para ordenar lógicamente, para erigir en racional, lo ya existente. El filósofo cree que con su dialéctica *produce* conocimientos, cuando en realidad no hace más que reordenar a su manera (desordenar, deformar) los conocimientos *ya producidos* por las ciencias o por las propias ideologías sociales. En tanto que expresiones de la situación social de clases disímiles de sujetos, las interpretaciones de la dialéctica tienen que ser disímiles entre sí, pues su contenido no es un atributo objetivo sino que es el atributo de cada sujeto, es un atributo subjetivo.

Conclusión V: Ahora bien, en tanto que *ideología social* (es decir, en tanto que orientadora y justificadora de las acciones de una clase de sujetos), la dia-

léctica puede jugar, *según las especificas condiciones históricas* en las que se halle inserta, bien un papel progresista o revolucionario, bien un papel conservador o reaccionario; bien un papel organizador, bien un papel desorganizador de una clase de sujetos. Por ejemplo, en China la interpretación de la dialéctica enseñada al proletariado chino por Mao juega un papel revolucionario porque *une, organiza y amplifica* el poder del trabajo y de las acciones de los chinos y los orienta hacia la existencia de las relaciones capitalistas de producción y hacia la consolidación de las relaciones socialistas; aquellas interpretaciones que pudieran diferir de la de Mao probablemente jugarían, en las presentes circunstancias históricas, un papel reaccionario, no porque su *contenido teórico* pudiera ser mejor o peor que el de la interpretación de Mao, sino porque su *significado social* sería el de *dividir y desorganizar* al proletariado chino y romper la unidad de su acción y de su orientación, abriendo así las posibilidades de fortalecimiento de las antiguas clases dominantes y de un retorno a las relaciones capitalistas o, al menos, de un estancamiento del socialismo.

Por el contrario, en ciertos países capitalistas donde el marxismo ha logrado ganar la simpatía de grandes masas, la ideología dominante solo ha podido sostenerse adaptándose al nuevo estado político e ideológico de las masas, renovándose con algunas nociones de «marxismo», esencialmente con la noción de «dialéctica», y presentándose como ideología de izquierda, impugnadora del sistema de autoridad. Así, las actuales condiciones históricas hacen que cualquier interpretación de la dialéctica juegue objetivamente un papel conservador (aunque toda interpretación de la dialéctica pretenda ser revolucionaria), porque las innumerables interpretaciones disímiles que tienen vigencia conducen a los revolucionarios a *dividirse* en una multitud de partidos filosóficos antagónicos que consumen gran parte de sus fuerzas en atacarse mutuamente, en lugar de *unirlas* y orientarlas contra las relaciones capitalistas. En estas condiciones, la dialéctica resta fuerza teórica y práctica a la lucha ideológica y política de los marxistas, favorece a las clases dominantes y se convierte en aliada del capital y en un gran obstáculo para la revolución. Erigida en «teoría del conocimiento», la dialéctica se vuelve el «Caballo de Troya» en el que la ideología dominante se disimula para penetrar en el seno del marxismo con el fin de dividir a los marxistas y de hacerlos luchar entre sí en lugar de luchar contra las clases dominantes. La dialéctica funciona, en tales circunstancias, como forma de la ideología dominante y como elemento

ideológico necesario para la reproducción de las relaciones sociales de producción capitalista. El deber de los marxistas y los revolucionarios en general es así desplazar la lucha filosófica que los divide y buscar su unidad en la *ciencia* social, es decir, en el materialismo histórico, cuyo contenido esencial se halla en *El capital* de Marx. Es el estudio profano y el dominio de cada línea de esta obra (y de todas las demás obras que de una o de otra manera la han enriquecido) y la aplicación seria de todos sus precisos conceptos al análisis de las situaciones históricas concretas, lo que unirá sólidamente a los revolucionarios, y no la discusión general, ideológica, estéril y aniquiladora entre las múltiples, divergentes y ambiguas interpretaciones de la dialéctica.

Es absolutamente necesario entender con plena claridad que el carácter revolucionario o contrarrevolucionario, progresista o conservador, unificador o divisor, organizador o desorganizador, de una interpretación de la dialéctica no lo da su *contenido teórico* (por ejemplo, el que en su definición incluya o excluya la ley de la «negación de la negación», o el que afirme aplicarse al universo entero o solamente a la sociedad), sino que lo da su *significación social* en el contexto de las condiciones históricas concretas en las que ella se ubica. En otras palabras, el *sentido* ideológico, revolucionario o contrarrevolucionario, de una interpretación de la dialéctica no es una cuestión *conceptual* sino una cuestión *política;* no depende de su definición teórica sino de su situación en la coyuntura histórica y política en la que aparece, es decir, de la posición que ocupa en la correlación de fuerzas de las clases sociales en lucha.

Igual cosa ocurre con la religión. Una interpretación teológica no es más revolucionaria o más contrarrevolucionaria que otra porque crea en un dios o en otro, o porque en la jerarquía de sus santos coloque a uno o a otro como más importante y milagroso. Es decir, que el papel histórico de una interpretación teológica no depende de su contenido teológico, teórico, sino de su modo de vinculación en la lucha de clases. Así, la religión católica jugó un papel progresista en la disolución del régimen de esclavitud, pero con posterioridad jugó un papel terriblemente conservador del régimen de servidumbre al convertirse en ideología de los señores feudales. La religión protestante se incorporó a la lucha progresista contra el feudalismo y dio el impulso al capitalismo. Luego, en la época de decadencia del capitalismo, las religiones en general se convirtieron en el «opio» que adormece la conciencia de los trabajadores y les impide percibir la naturaleza perecedera del capitalismo. Sin embargo, no tardaron en surgir interpretaciones católicas y protestantes que han toma-

do partido por el socialismo y que se han convertido en aliadas del marxismo contra las interpretaciones reaccionarias que fungen como el arma ideológica más eficaz de las clases dominantes para preservar la explotación capitalista. Vemos así cómo el idealismo puede jugar en determinadas situaciones un papel progresista o revolucionario, y en otras un papel conservador o reaccionario.

Después de Marx, sabemos con certeza que la causa de la *división* de los sujetos en partidos filosóficos y religiosos antagónicos yace, en última instancia, en la división de esos sujetos en clases sociales antagónicas. En consecuencia, el que una interpretación religiosa o una interpretación filosófica (en nuestro caso, una interpretación de la dialéctica) tienda en un sentido revolucionario o en un sentido contrarrevolucionario, favorezca la transformación o favorezca la conservación de las relaciones sociales de producción existentes, depende siempre del significado objetivo de las acciones políticas de los sujetos que son portadores de esa interpretación, y nunca del discurso teórico con el cual la interpretación se define a sí misma. Precisamente por esto último, el hecho de que una interpretación religiosa o una interpretación filosófica (en nuestro caso, una interpretación del concepto de *dialéctica)* juegue un papel progresista o conservador no altera en lo absoluto su estatuto teórico de concepto *teológico.* Todo lo contrario: es justamente ese estatuto teórico de concepto teológico —y en especial la propiedad de la *Disimilitud*— el que permite a la religión y a la filosofía (en nuestro caso a la dialéctica) generar o engendrar una gama suficientemente amplia de interpretaciones *disímiles* (diferentes, divergentes y aún opuestas) como para que cada una de las clases disímiles (diferentes, divergentes y aún opuestas) de sujetos presentes en la coyuntura política pueda crear la interpretación adecuada a sus intereses.

CRÍTICA A LA «TEORÍA DEL MODO DE PRODUCCION EN GENERAL»

Síntesis

Este ensayo intenta exponer bajo una forma sistemática el estatuto y la función de la filosofía marxista. Se trata de mostrar los mecanismos de la trampa ideológica en la que cae la mayoría de los marxistas cuando, en calidad de filósofos, tratan de «extraer» de las obras de los marxistas clásicos el *método* que estos «no llegaron a explicar».

En la historia de las ciencias es frecuente que un nuevo conocimiento producido carezca en lo inmediato de los dispositivos adecuados para demostrar su eficacia. Esta carencia puede favorecer la aparición de diversas interpretaciones contradictorias que luchan entre sí por imponerse como la interpretación eficaz, científica, engendrando así un *espacio de flotamiento* de la cientificidad. Este espacio crea, a su vez, una *forma condensada* en la que no aparecen más que *dos* interpretaciones reducidas al simple enunciado de su elemento dominante, y pretendiendo cada una de ellas representar la *cientificidad,* a la vez que acusando a la otra de representar la *no-cientificidad.*

En la *ciencia social* esta forma condensada es conocida con el nombre de *filosofía,* y está constituida por la lucha entre dos interpretaciones reducidas al máximo de la simplificación: el idealismo y el materialismo. La filosofía se presenta así como la relación entre el pensamiento (la idea) y el universo exterior al pensamiento (la materia). Pero este relación engendra la *ilusión* de que la filosofía debe atribuirse como dominio propio a la totalidad del universo. De simple reflejo o forma condensada que es la, filosofía se erige entonces en Teoría de la producción universal, compuesta por el *método* (teoría del conocimiento) y el *sistema* (aplicación del método a los conocimientos ya producidos por las diversas ciencias). Esta teoría provoca *deformaciones ideológicas*

en los conocimientos que aborda: la deformación *empirista* y la deformación *antihistoricista*, que a su vez provocan deformaciones en la lucha de clases.

La función del *materialismo dialéctico* (forma condensada de la interpretación *materialista histórica* de la sociedad) consiste en disipar esta ilusión y en reconducir a la filosofía a su estatuto original de forma condensada, combatiendo todo intento destinado a transformar las formas condensadas en Teorías de la Producción en General.

Con el pretexto y el prejuicio de extraer el «método» que yace en la obra de Marx, también se hacen estos intentos *dentro del propio marxismo:* el intento *hegeliano* (transformación de la dialéctica en lógica) y el intento *spinozista* (transformación de una lógica particular en dialéctica). El resultado es una inversión de la relación real entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico: se hace del materialismo histórico el reflejo, la simple aplicación del materialismo dialéctico. Y es precisamente para evitar esta inversión que los marxistas clásicos no solo se negaron siempre a elaborar un «tratado de método» sino que combatieron sin cesar este tipo de empresas.

I. Lógica y dialéctica

§ 1 La producción en general

El objeto de este ensayo es la Teoría de la Producción en General, es decir, la teoría que tradicionalmente ha tenido como pretensión explicar la producción de todas y cada una de las cosas, las causas y los efectos de toda forma de la realidad.

En efecto, la razón de que aquí comencemos el análisis de la filosofía por la Teoría de la Producción en General es que, precisamente, la filosofía se ha fijado siempre como tarea explicar las causas y los efectos de todo lo que existe en el universo, es decir, explicar cómo el universo es producido y cómo el universo produce. La filosofía ha llevado a cabo esta tarea mediante dos movimientos simultáneos: Uno, tratando de encontrar las leyes generales que determinan las relaciones entre las causas y los efectos, independientemente de los contenidos concretos en que esas causas y efectos se expresan. Otro, aplicando estad leyes generales para formular una explicación ordenada tan-

to de los diversos contenidos concretos de la realidad como del universo global. Es así como la filosofía aparece, por un lado, como una filosofía «pura», abstracta, es decir, como un método general, y por otro lado, como una filosofía de lo concreto, es decir, como filosofía de la naturaleza, filosofía de la historia, filosofía política, filosofía del arte, etc.

En otras palabras, la filosofía se ha planteado siempre como objeto la teoría de las causas y de los efectos *en general* o, lo que viene a ser lo mismo, la Teoría de la Producción en General, en el sentido muy simple de que toda causa *produce* efectos y que todo efecto es el *producto* de una causa.

Por lo tanto, podemos considerar a todas y cada una de las formas de la realidad objetiva (todo lo que existe en los tres dominios del universo: naturaleza, pensamiento, sociedad) como *procesos de producción* de esta realidad. Lo cual significa que toda forma de existencia es *simultáneamente* efecto de una causa y causa de un efecto, producción de efectos y consumo de causas, productor y producto. Esta simultaneidad constituye precisamente el proceso de producción. Así, cada cosa es en sí misma el enlace con otras cosas que constituyen, unas, sus causas, otras, sus efectos. Tanto el universo entero como la cosa más insignificante nos aparecen entonces como el encadenamiento infinito de procesos de producción (unidades de producción y de consumo): los productos de otros procesos de producción produciendo otros procesos de producción.

Por supuesto, la teoría del proceso de producción *en general* no puede ser sino absolutamente general y limitada, ya que debe hacer abstracción de los contenidos específicos que llenan a las formas de existencia y solo debe tomar en cuenta los rasgos más generales y comunes a todos los procesos de producción.

Esta teoría —cuyos elementos fundamentales expone Marx en su póstuma *Introducción* de 1857— comprende las siguientes características:

1) Todo lo que existe es un proceso de producción, es decir, una unidad (e identidad) de producción y de consumo.

2) La *producción en general* es una abstracción que puede resumirse en la fórmula de los economistas «toda producción es consumo», que corresponde a la fórmula de Spinoza «toda determinación es negación». La Teoría de la Producción en General es, entonces; la teoría de la unidad y de la identidad de la producción y del consumo.

3) Hay tres series de identidades entre producción y consumo:

a) Identidad inmediata: producción consumidora y consumo productivo.

b) Identidad de reciprocidad: la producción suministra al consumo su materia y su objeto exterior; recíprocamente, el consumo crea la necesidad, que es la finalidad y el objeto interior de la producción.

c) Identidad mediadora: al realizarse, cada término (producción y consumo) produce al otro.

4) La Unidad —identidad— entre producción y consumo es una abstracción extremadamente general, cuya única función es indicar las propiedades más generales que son *comunes* a todas las formas de existencia. Pero, naturalmente, esta abstracción no nos permite captar lo más importante: las *diferencias específicas* de cada forma de existencia, es decir, su etapa histórica especifica.

5) En síntesis, podemos decir que toda forma de la realidad objetiva constituye un proceso de producción que es un doble proceso: por una parte, es *consumo de una producción,* es decir, consumo de elementos ya producidos, que son a su vez otras formas de la realidad; por otra parte, es *producción de un consumo,* es decir, es producción de un producto que será consumido por otro proceso de producción que es a su vez otra forma de la realidad. De esta manera, todas las formas de la realidad hallan su encadenamiento y su unidad por medio del proceso de producción, es decir, a través de la unidad e identidad de la producción y del consumo.

§ 2 El modo de producción como unidad entre producción y consumo

La producción y el consumo se realizan de una manera determinada, según un *modo* determinado. Por un lado, la producción es un *modo de consumo* de los elementos. Por otro lado, el consumo de los elementos es un *modo de producción* de otro elemento.

El modo es la manera de articular y de organizar los elementos que tendrán que ser consumidos para la producción de un nuevo elemento. La producción y el consumo realizan su unidad a través del *modo*. La unidad dela producción y el consumo bajo un *modo determinado* constituye una forma determinada de la realidad objetiva. Toda forma de la realidad objetiva es, por lo tanto, un

modo de producción (MP), es decir, un modo de consumo, un modo de articulación, un modo de organización.

§ 3 Combinatoria e historia

Veamos más de cerca los dos procesos que constituyen el Modo de Producción (MP):

1) *El MP es producción de un consumo.* Es decir, el MP es *producción de un producto* (producción de un efecto) en base a la articulación de los productos suministrados por otros MP. El MP es la producción que se efectúa en el seno de una articulación —de un modo— *ya establecida.*

Queremos destacar aquí que una articulación es siempre un modo de *combinación* de los elementos que constituyen esta articulación. Una articulación *específica* es una combinación *específica.* Y la articulación *en general* sería la combinatoria *en general,* que contiene a todas las combinaciones específicas posibles. El conocimiento de esta combinatoria en general es la *lógica* (llamada «formal», y que se desarrolla como ciencia de la matemática).

El *MP en general* es, pues bajo este primer aspecto, la *lógica*.

2) *El MP es consumo de una producción.* Es decir, el MP es el *producto de una producción* (efecto de una producción). Es el *modo* como se produce el MP *en general.* Es el *modo* como se produce la articulación (el MP) que anteriormente aparecía como ya establecida, ya dada, ya producida. Es el Modo de producción del Modo de producción: el MP del MP. Es la *dialéctica,* la *historia.*

Podremos comprender mejor este aspecto si nos referimos a la cuestión planteada por Marx en la *Miseria de la filosofía* en relación a los economistas anteriores a él:

> Los economistas nos explican cómo se lleva a cabo la producción en dichas relaciones ya establecidas, pero lo que no nos explican es cómo se producen esas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las engendra [49].

La producción de una articulación, el MP de un MP, es así la *historia* de esta articulación.

La historia de un MP significa, en este sentido, las *modificaciones* de ese MP, es decir, los cambios de su *modo,* las variaciones de su combinación, las transformaciones de su articulación, modificaciones que solo son posibles en vir-

tud de las modificaciones de los elementos (elementos que son, a su vez, MP) que constituyen esta articulación.

La historia *en general*, es decir, el MP del MP *en general,* estaría constituida por los rasgos comunes a toda combinación específica posible, esto es, los rasgos comunes a todo MP del MP. Es la *dialéctica.*

Nos referimos aquí a la formulación que hace Engels de la dialéctica:

> Las leyes de la dialéctica se abstraen, por tanto, de la historia de la naturaleza y de la historia de la sociedad humana. Dichas leyes no son, en efecto, otra cosa que las leyes más generales de estas dos fases del desarrollo histórico y del mismo pensamiento. Y se reducen, en lo fundamental, a tres:
>
> ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa;
>
> ley de la penetración de los contrarios;
>
> ley de la negación de la negación [50].

La dialéctica es el MP del MP en general; es por tanto la forma más general de la unidad entre producción y consumo, y constituye así la concatenación más general entre los MP.

§ 4 Relaciones entre lógica y dialéctica.

Recordemos los dos aspectos del MP en general:

1) El *MP*: es la combinatoria, la producción que se realiza en el seno de una *articulación ya establecida,* la producción de un producto, la *lógica.*

2) El *MP del MP*: es la historia, la producción de una articulación, el producto de una producción, *la dialéctica.*

La dialéctica es el MP del MP *en general:* esto significa que la dialéctica es la propiedad *de todo* MP y *de todos los* MP. Por consiguiente, la dialéctica constituye la *unidad,* la *identidad* y el *encadenamiento* (conexión) entre todos los MP.

Lógica y dialéctica no se excluyen una a la otra. Por el contrario, es su unidad lo que constituye al MP. La propia lógica es en sí misma dialéctica. La lógica es dialéctica.

Pero la dialéctica no es una lógica que pretenda ser diferente a la lógica llamada «formal» y que tenga un campo de aplicación diferente al de la lógica «formal». Sencillamente, *la dialéctica no es una lógica.*

La *lógica* es la combinatoria en general y constituye una disciplina sistemática y progresiva, pues su objeto es construir todas las combinaciones posibles, es decir, construir todos los modos de articulación posibles. Así, todo nuevo continente que es descubierto en la matemática explica y contiene a todos los continentes anteriores, lo que demuestra que para la lógica siempre existe la posibilidad de construir un continente más amplio, más general y más abstracto, capaz de expresar mejor el MP en general, la articulación en general. La lógica es una ciencia y tiene una *función operativa* cuando se la pone en relación con un MP *específico:* producir (en el conocimiento) la combinación específica de este MP. Cada MP no es sino una de las combinaciones posibles que la combinatoria general es capaz de producir.

En cambio, *la dialéctica* no es una combinatoria, no es una lógica, y no es, en consecuencia, susceptible de profundización teórica. La dialéctica no es una ciencia y no tiene ninguna función operativa, pues es incapaz de producir articulación u organización alguna.

La dialéctica es simplemente la ley general de la modificación de toda articulación, pero sin posibilidad de combinación, pues la combinación pertenece al dominio de la lógica.

La dialéctica es la propiedad, el atributo, que pertenece a todo MP. Es la propiedad más *general* del universo y también la más *simple* de todo MP, pues hace abstracción de toda diferencia y de toda complejidad de los MP. En virtud de su simplicidad y generalidad absolutas, la dialéctica se halla contenida p*or entero* en cada MP.

La dialéctica constituye a la vez:

1) *La unidad,* la identidad y la conexión (encadenamiento) entre todos los MP; es decir, la unidad del MP en general.

2) *La objetividad* de todos los MP. Es decir, que la unidad del MP no se divide en objeto, por una parte, y en sujeto, por otra.

3) *La existencia* de todos los MP (independientemente de toda subjetividad).

En efecto, si la existencia en general (el MP en general) es *Una* —es unidad— la división entre existencia material y existencia espiritual (teórica) es abolida en lo que se refiere a la propiedad común: la dialéctica. La dialéctica constituye la unidad de la existencia material y de la existencia espiritual. La existencia espiritual es MP igual que los demás. La separación entre estos dos modos

de existencia (material y espiritual) es válida únicamente en los límites del proceso de conocimiento, es decir, en el proceso que hace de la existencia teórica la forma subjetiva, el reflejo, de la existencia material, objetiva. Fuera de estos límites, la unidad de la existencia en general se impone *independientemente* del conocimiento (de la conciencia, de la sensibilidad), es decir, independientemente de la subjetividad: la unidad de la existencia es objetividad. Las ideas de una persona existen independientemente de que yo las vea o no: son objetivas.

La dialéctica es la unidad objetiva de la existencia en general; es la propiedad más general de todo MP. Esto quiere decir que la dialéctica no puede aparecer sino como *resultado* de la constitución de un MP específico, como su propiedad, propiedad que es al mismo tiempo la de todo MP y a través de la cual el MP encuentra su unidad objetiva con el MP en general.

Por lo tanto, la dialéctica no puede ser *aplicada* para *construir* un MP *específico,* ya que no es una lógica operativa. Al contrario, la dialéctica solo puede ser *constatada* como la propiedad más general de un MP específico, y constatada únicamente hasta que el MP ya ha sido construido por medio de procedimientos específicos. La dialéctica es propiedad del MP y no el MP propiedad de la dialéctica. Es imposible que la dialéctica sea *aplicada* a un MP porque no existe antes que el MP. La dialéctica solo aparece con el MP y solo puede ser constatada como propiedad del MP. La dialéctica no es sino el MP del MP *en general,* la historia *en general.*

Una «dialéctica de la naturaleza» solo podría aspirar a ser la simple constatación de la dialéctica en los MP, es decir, la constatación del hecho siguiente: que todo MP posee como propiedad la dialéctica entera. No es otro el sentido del trabajo de constatación que Engels realizó en su *Dialéctica de la naturaleza.*

Si la dialéctica puede ser contenida por entero en todo MP es en virtud de su carácter *absolutamente general.* La dialéctica es también *absolutamente simple,* ya que la menor complejidad produciría una diferenciación entre los MP y se eliminaría a sí misma como propiedad general *absolutamente común* a todos los MP.

Lenin y Engels supieron poner de relieve este carácter absolutamente simple y general de la dialéctica:

> Que se comience con lo más sencillo, con lo ordinario, lo común, etc.; con *CUALQUIER proposición:* las hojas de un árbol son verdes; Juan es un hombre;

Capitán es un perro, etc. Aquí tenemos ya *dialéctica* (como lo reconoció el genio de Hegel): lo *individual ES lo universal* (...) Así, en *cualquier* proposición podemos (y debemos) descubrir como en un «alveolo» («célula») los gérmenes de *todos* los elementos de la dialéctica, y con ello demostrar que la dialéctica es una propiedad de todo conocimiento humano en general. Y la ciencia natural nos muestra (y aquí, una vez más, es preciso demostrarlo en *cualquier* ejemplo simple) la naturaleza objetiva con las mismas cualidades (...) [51].

Es probable que esos mismos señores que hasta el presente han venido denotando el trueque de la cantidad en cualidad como misticismo e incomprensible trascendentalismo, digan ahora que es algo evidente por sí mismo, consabido y trivial, algo que ellos aplican desde hace mucho tiempo y que, por consiguiente, no les enseña absolutamente nada nuevo. No cabe duda de que constituye siempre un hecho histórico universal el proclamar por vez primera bajo la forma de su vigencia general una ley universal que rige para el desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento [52].

Puesto que la dialéctica es la propiedad más general del MP en general, todo MP *específico* debe contener necesariamente todos los elementos de la dialéctica. Suponer que un MP posee *solo algunos* elementos de la dialéctica equivaldría, por un lado, a hacer de la dialéctica una combinatoria con las mismas características que la lógica y, por otro lado, a romper la unidad y la objetividad del MP en general, es decir, de la realidad objetiva, conduciéndonos así al subjetivismo.

II. El conocimiento

§ 5 MP material y MP teórico

Un *conocimiento* es un modo de producción que se define como el *efecto teórico* (el producto, el reflejo, la propiedad, teóricos) de un modo de producción *material*.

En otras palabras, un conocimiento es la propiedad subjetiva de una realidad objetiva. Esta propiedad es producida por la relación entre la realidad objetiva y los sentidos. El conocimiento es, por lo tanto, la propia materia que

alcanza un cierto grado muy elevado de organización; es la materia que se articula de un modo determinado; es la materia en su grado teórico.

Afirmar que el conocimiento es una propiedad de la materia significa, por una parte, que un MP material produce a la vez un efecto material y un efecto teórico (su conocimiento) y, por otra parte, que un MP teórico produce a la vez un efecto teórico y, un efecto material. Más ampliamente:

I) Un MP material *produce*:

1) Un efecto material (un MP material), que es lo propio del MP material.

2) Un efecto teórico (un MP teórico). Este efecto teórico es producido cuando el MP material se articula con otro MP material denominado *dispositivo de producción de efectos teóricos;* este dispositivo es el organismo sensible, que consta no solo del organismo sensible del sujeto sino también de otros órganos artificiales que lo complementan. Es decir, que un MP teórico es producido al someter a un MP material (objeto) en un dispositivo de producción de efectos teóricos (sujeto). Transformación de la materia en teoría.

II) Inversamente, un MP *teórico* produce:

1) Un efecto teórico (un MP teórico) que es lo propio de un MP teórico.

2) Un efecto material (un MP material). Este efecto material es producido cuando el MP teórico se articula con un MP material denominado *dispositivo de producción de efectos materiales.* Este dispositivo se constituye con la articulación del organismo sensible del sujeto y de otros órganos artificiales que lo complementan. Es decir, que un MP (efecto) material de este tipo es producido al someter a un MP teórico en un dispositivo de producción de efectos materiales. Transformación de la teoría en materia.

§ 6. El conocimiento científico

Un conocimiento (un MP teórico) es *científico* —es el reflejo fiel del MP material al cual enfoca— solo si es capaz de producir los efectos materiales suficientes y necesarios para demostrar la existencia del MP material del cual pretende ser la propiedad teórica.

En otras palabras, un conocimiento es científico si demuestra su *eficacia.*

§ 7 El espacio de flotamiento de la cientificidad

Al igual que todo MP, un conocimiento que se define como científico es el producto de una *historia,* durante la cual demuestra su eficacia y se reproduce así como conocimiento científico.

A cada etapa de su historia, de su modificación, de su transformación, el conocimiento debe demostrar su eficacia produciendo efectos materiales mediante dispositivos apropiados.

En la historia de todo conocimiento existe, en consecuencia, un lapso que transcurre entre su transformación (es decir,entre la modificación de su articulación) y su sometimiento en dispositivos apropiados para producir los efectos materiales necesarios que demuestran su eficacia. Es decir, existe un lapso entre que un conocimiento se produce y se comprueba.

La magnitud de este lapso depende de la *disponibilidad* de los dispositivos apropiados.

Durante este lapso el conocimiento no tiene todavía la posibilidad de demostrar su cientificidad. Esta circunstancia crea condiciones favorables para que múltiples y diversas articulaciones teóricas (interpretaciones) sobre el mismo objeto, puedan manifestarse y postularse como la verdadera articulación, es decir, como el verdadero conocimiento científico.

Sin embargo, únicamente la disponibilidad de dispositivos que sean apropiados para producir los efectos materiales necesarios para demostrar la eficacia del conocimiento podrá decidir cuál es la interpretación, la articulación, eficaz, científica, y podrá así eliminar a las articulaciones que revelen ser ineficaces, no científicas.

Este *lapso* asunte, por lo tanto, la forma de un *espacio* en cuyo seno las diversas articulaciones (interpretaciones) que pretenden ser la articulación eficaz, *coexisten y luchan* para imponerse como la articulación (la interpretación) eficaz, científica. Este lapso toma la forma de un *espacio de lucha de*

las interpretaciones por la cientificidad. En otras palabras: este lapso asume la forma de un *espacio de flotamiento de la cientificidad.*

§ 8 El grado de eficacia de las interpretaciones

Un efecto material es también un MP, es decir, es una articulación de elementos que son, a su vez, otros tantos MP.

Pudiera ser que un dispositivo determinado fuera capaz de producir el efecto material suficiente y necesario para comprobar la plena eficacia del conocimiento en cuestión (es decir, para comprobar que una de las interpretaciones que están en juego en el espacio de flotamiento es el conocimiento científico).

Pero pudiera ocurrir también que el dispositivo solo permitiera producir algunos de los elementos del efecto material requerido y que, en consecuencia, solo pudiera comprobar un cierto *grado* de eficacia del conocimiento (es decir, de la interpretación a la cual pretende comprobar para consagrarla como la interpretación científica y así eliminar a las demás interpretaciones en juego). En este caso, la interpretación que poseyera el más alto grado de eficacia eliminaría a las interpretaciones que poseyeran grados de eficacia menores.

Por último, es posible que un dispositivo determinado pudiera comprobar un cierto grado de eficacia de una de las interpretaciones, pero que *simultáneamente* otros dispositivos diferentes pudieran comprobar por igual el mismo grado de eficacia de otras interpretaciones diferentes en juego. En estas condiciones, las diversas interpretaciones en juego podrían proseguir su desarrollo, su historia propia, al tiempo que continuarían coexistiendo y luchando por imponerse como la interpretación *científica*. Este caso aparece muy claramente en la *ciencia social*, donde cada interpretación diferente en juego presenta un cierto grado de eficacia en relación con la clase social que la sostiene.

En todo caso, es importante tomar en cuenta que sí una interpretación persiste y prosigue su historia propia, a pesar de la existencia de otras interpretaciones en juego que le son opuestas, es porque presenta un grado determinado de eficacia que le sirve de sostén. Así, las proposiciones: «La Tierra es plana» o «El Sol gira alrededor de la Tierra» fueron aceptadas como científicas durante mucho tiempo porque demostraban un cierto grado de eficacia, de acuerdo con los dispositivos disponibles por entonces. La Tierra era plana

porque nadie había logrado navegar en dirección de una línea recta hasta alcanzar nuevamente el punto de partida. El Sol giraba alrededor de la Tierra, pues era evidente que el Sol se levantaba en oriente y se ponía en occidente. *Los dispositivos existentes comprobaron la eficacia de estas teorías.* Fue necesario esperar la aparición de dispositivos más perfeccionados para que estas teorías (interpretaciones del conocimiento sobre la forma de la Tierra y sobre la relación entre el Sol y la Tierra) fueran transformadas en otras teorías *más* eficaces.

§ 9. Las interpretaciones

De manera *general* (ampliada) una interpretación se diferencia de otra interpretación porque imprime a sus elementos un *modo de articulación* diferente. Más exactamente, las diversas interpretaciones de un conocimiento son articulaciones que se diferencian entre sí por su *modo,* es decir, por el orden jerárquico en el que sitúan y articulan a sus elementos.

De manera *condensada*, una interpretación se diferencia de otra interpretación porque el elemento que ocupa el papel *dominante* en la jerarquía no es el mismo en cada una de ellas.

§ 10 La forma condensada del espacio de lucha de las interpretaciones por la cientificidad

En este espacio, las diversas interpretaciones de un conocimiento coexisten y luchan por imponerse como la interpretación científica. Cada interpretación en juego afirma ser la interpretación científica a la vez que afirma que afirma que las demás interpretaciones no son científicas.

Pero ocurre que la lucha entre las *múltiples* interpretaciones se *condensa* y aparece como lucha entre *dos* posiciones únicamente: la cientificidad y la no cientificidad. También el *espacio de flotamiento* asume una formación *condensada,* en cuyo seno solo coexisten y luchan la cientificidad y la no-cientificidad.

En esta forma *condensada* solo hay en juego dos posiciones (cientificidad y no-cientificidad), por lo que solo dos interpretaciones a la vez pueden ocupar el espacio condensado de flotamiento. Cada una de las dos interpretaciones pretende entonces adjudicarse la cientificidad y atribuir a la otra la no cienti-

ficidad. La lucha entre las dos interpretaciones se convierte en lucha de posiciones. Las dos interpretaciones en juego tienen que ser aquellas que posean los más altos grados de eficacia. Pero por estar en el espacio condensado .de flotamiento, cada una de las dos interpretaciones debe asumir también una forma condensada, que consiste en el puro y simple enunciado del elemento que ocupa el *papel dominante* en su articulación.

Así, el espacio de flotamiento ampliado (donde coexisten y luchan las *múltiples* interpretaciones en cuerpo entero) se desdobla al engendrar un *representante* condensado en cuyo seno la coexistencia y la lucha entre las *dos* interpretaciones más eficaces se presenta también en forma condensada como simple *lucha de clases* opuestas (la clase de las interpretaciones científicas y la clase de las interpretaciones no científicas), es decir, como lucha de *posiciones* de clase, que se expresa como lucha de *enunciados*.

Por ejemplo:

■ en el conocimiento relativo a la forma de la Tierra:

1) la Tierra es plana

—contra—

2) la Tierra es redonda;

■ en el conocimiento de la relación entre la Tierra y el Sol:

1) el Sol gira alrededor de la Tierra

—contra—

2) la Tierra gira alrededor del Sol;

■ en el conocimiento de la economía general:

1) el consumo determina a la producción

—contra—

2) la producción determina el consumo;

■ en el conocimiento de la relación entre la moneda y la mercancía:

1) la moneda determina a la mercancía

—contra—

2) la mercancía determina a la moneda;

■ en el conocimiento de la relación entre el precio y el valor:

1) el precio determina el valor

—contra—

2) el valor determina el precio;

■ en el conocimiento de la relación entre la sociedad y el Estado:

1) el Estado determina a la sociedad

—contra—

2) la sociedad determina al Estado.

§ 11. La filosofía

La misma lucha condensada se presenta como sigue en el conocimiento de la relación entre el MP *en general y* el MP *teórico:*

1) el MP teórico determina al MP en general (posición idealista)

—contra—

2) el MP en general determina al MP teórico (posición materialista).

O dicho en términos más familiares:

1) el espíritu (el conocimiento, la conciencia, el pensamiento, el sujeto) determina a la materia (el universo, la realidad objetiva, el objeto).

—contra—

2) la materia determina al espíritu.

El conocimiento de la relación entre MP en general y MP teórico expresa lo que se ha denominado tradicionalmente *Teoría del Conocimiento* que es en realidad el conocimiento que pretende explicar *cómo el universo, (MP en general) produce al conocimiento (MP teórico).*

Siguiendo un proceso de razonamiento que explicaremos en detalle más adelante, este conocimiento acerca de cómo el universo produce al conocimiento se transforma en el conocimiento de *cómo ser produce el universo en general.* A este último conocimiento lo hemos denominado: *Teoría del Modo de Producción en General* (TMPG).

Por lo tanto, la forma condensada:

1) el MP teórico determina al MP en general.

—contra—

2) el MP en general determina al MP teórico;

corresponde a la forma ampliada de la lucha de interpretaciones de la Teoría del Modo de Producción en General. Es a esta forma condensada del espacio de flotamiento en la Teoría del Modo de Producción en General a la que se ha denominado siempre: Filosofía.

La Filosofía es la forma condensada del espacio de flotamiento de la cientificidad en la Teoría del Modo de Producción en General.

§12. La lucha por la cientificidad como lucha de posiciones

Las diferentes interpretaciones son diferentes modos de articulación y de organización de los elementos del conocimiento en cuestión. La lucha por la cientificidad se torna así en lucha de las articulaciones —organizaciones— para imponerse e instaurarse de manera definitiva. Y puesto que el *modo* de cada articulación se resume, se condensa, en el elemento que ocupa la *posición dominante* en la jerarquía interna de la articulación, la lucha por la cientificidad es, en última instancia, la lucha que entabla el elemento dominante de cada interpretación para ocupar en definitiva la posición dominante. La lucha por la cientificidad es una *lucha de posiciones* en el seno de la organización de los elementos del conocimiento en cuestión.

La forma condensada del *espacio* reviste así la forma de una lucha de posiciones.

Dado que toda interpretación es sostenida por un sujeto —es decir, por un individuo que es el portador de este conocimiento—, la lucha de las interpretaciones, condensada en lucha de posiciones, asume también la forma de una lucha de posiciones *entre los sujetos* que sostienen estas interpretaciones. Cada sujeto toma posición *en favor* de una interpretación y, al mismo tiempo, *en contra* de la interpretación opuesta.

Y como todo sujeto es el sujeto de una *clase social,* su posición teórica toma, en general, la forma de *posición de clase*. De ahí que las luchas científicas revistan en la historia el carácter de luchas de clase, ideológicas y políticas.

En otras palabras, una posición científica se convierte en una *toma de partido teórica.*

Esta toma de partido engendra un mecanismo ilusorio que parece *invertir* la relación entre la forma ampliada y la forma condensada de las interpretaciones. Si en la realidad la forma ampliada de la interpretación engendra, para llevar a cabo su lucha por la cientificidad, una forma condensada, se crea la ilusión de que ahora es la forma condensada la que engendra a la forma ampliada.

La *toma de partido* consiste, pues, en el mecanismo siguiente: el sujeto hace suya, por entero y de inmediato, a la *forma condensada* de la interpretación de la que es partidario (por ejemplo, «el precio determina el valor», «el espíritu determina a la materia», etc.). Enseguida, el sujeto da la apariencia de ponerse a construir entonces la forma ampliada de su interpretación (su teoría completa) a partir de esta forma condensada. La forma ampliada (la teoría en cuerpo entero) aparece así como el resultado de la *aplicación* de la forma condensada a los elementos que constituyen la interpretación ampliada.

Esta apariencia se consolida todavía más por la circunstancia de que los sujetos nacen dentro de relaciones sociales de producción teórica ya constituidas y por este hecho, se ven compelidos social y vitalmente a asumir desde el comienzo de su formación teórica individual una posición teórica, es decir, a tomar partido teórico. Así se forman y subsisten las «escuelas», las «corrientes», los partidos teóricos. En ese sentido, el sujeto toma la forma condensada de una de las interpretaciones y la «aplica» efectiva y progresivamente, como si se tratara de un «método», a los elementos que componen al conocimiento en cuestión.

La *forma condensada* de las interpretaciones adquiere de esta manera una independencia y una autonomía relativas, así como una *eficacia operativa* sobre el dominio de la teoría en cuestión. Es decir, la forma condensada adquiere la capacidad de producir efectos prácticos tanto sobre la teoría como sobre los sujetos que sostienen la teoría.

Estos efectos prácticos, esta eficacia operativa, son específicos para cada conocimientos específico. Pero nuestro análisis solo tomará en cuenta a la forma condensada de la Teoría del Modo de Producción en General: *la filosofía.*

III. La filosofía y los sistemas filosóficos

§ 13. La generalidad absoluta de la Teoría del Modo de Producción en General

Hemos dicho (§ 11) que la *filosofía* es la *forma condensada* del espacio de flotamiento de la cientificidad en la TMPG (Teoría del Modo de Producción en General).

También hemos señalado que la TMPG aparece en su origen como el conocimiento (teoría) que pretende explicar *cómo se produce el conocimiento científico en general* (teoría del conocimiento). Pero que a través de un largo proceso —que es el que intentaremos desarrollar con más detalle en este capítulo— termina por convertirse en la teoría que pretende explicar *cómo se produce el universo en general,* es decir, como se produce el *MP* en general, que no es sino la Teoría del Modo de Producción en General (TMPG).

En tanto que *forma condensada,* la filosofía se ha independizado a tal grado de la *forma ampliada* de la cual surge; ahora pareciera que es la *forma ampliada* la que surge de la *forma condensada.* Es decir, que se ha efectuado una *inversión* en la relación entre forma ampliada y forma condensada, de manera que si antes la forma condensada era engendrada por la forma ampliada ahora pareciera que es la forma condensada la que, al desarrollarse, engendra a la forma ampliada.

En realidad, la forma condensada es solo el *reflejo* condensado, sintetizado, del cuerpo teórico original (forma ampliada). Pero la *inversión* crea la ilusión de que ahora el cuerpo original es el reflejo y de que la forma condensada es el cuerpo original.

Esta *inversión* es la característica de todo idealismo. Cuando Marx y Engels critican a Hegel de haber *invertido* la dialéctica, se refieren a que, siendo la dialéctica no más que el reflejo condensado de los procesos universales, Hegel la convierte en el elemento originario que engendra, mediante su desarrollo y su «aplicación», a los procesos universales, de manera que estos aparecen como el simple reflejo ampliado de la dialéctica.

Ahora bien, puesto que la *filosofía* es la forma condensada de la Teoría del Modo de Producción en General, y según esta *todos* los MP *específicos* son los

productos del MP *en general*, la *filosofía* asume el carácter de forma condensada de todos los MP teóricos (conocimientos) específicos existentes. Todos los conocimientos —independientemente de sus determinaciones específicas— aparecen entonces subsumidos en esta forma condensada: *filosofía*.

Cuando la forma condensada *filosofía* asume la forma de *posición* subjetiva, es decir, de toma de partido filosófico, se vuelve autónoma y adquiere una *eficacia operativa*: la filosofía aparece entonces como el principio fundamental que determina, gobierna, orienta y da significación a todos y cada uno de los conocimientos (MP teóricos) específicos. La filosofía aparece como el elemento organizador de todos los demás elementos que constituyen al conocimiento en general, al sistema de conocimientos existentes. La filosofía aparece como *sistema filosófico*.

Esta generalidad absoluta de la TMPG hace que la filosofía sea la posición subjetiva por excelencia. Más aún, hace que la filosofía sea la lucha teórica más general, es decir, la menos especifica, la menos especializada.

§ 14. La filosofía como sistema

Los sistemas filosóficos *anteriores a la aparición del marxismo* tenían como objeto exponer el desarrollo de la Teoría del Modo de Producción en General (TMPG). Un sistema filosófico se componía de las siguientes partes:

I) La Teoría de la Producción *en General* (el MP en general). Es el método. Con dos aspectos:

1) La Teoría del MP en General (es decir, la teoría de la articulación o estructura en general): la *lógica*.

2) La Teoría del MP del MP en General (es decir, la teoría de la *historia* del MP en general); es la teoría de la historia en general, concebida como teoría de la *génesis* del conocimiento en general, es decir, como *teoría del conocimiento.* La teoría del conocimiento está, a su vez, constituida por dos partes:

a) La teoría de los *procedimientos* de construcción del conocimiento.

b) La teoría de las *garantías* de correspondencia del conocimiento con su objeto.

II) La Teoría de la Producción *General* (el MP general). Es el *sistema*. Es el resultado de la aplicación del método al conjunto de los conocimientos existentes. Con dos aspectos:

1) En tanto que MP general, el *sistema* se presenta como la articulación del conjunto de conocimientos existentes en el momento en que vive el filósofo.

2) En tanto que MP del MP general, el sistema constituye la *historia* de la filosofía (es decir, de los sistemas filosóficos que hubieran existido hasta la época del filósofo). En este sentido, el MP del MP general constituye la teoría de la historia de los conocimientos en general, la teoría de la historia de las teorías, o aún la teoría de la historia universal y absoluta.

Es así como la filosofía de Hegel representa el sistema filosófico más acabado: la culminación y perfección de la TMPG antes de la aparición del marxismo.

§ 15 El método (la lógica y la teoría del conocimiento)

La teoría del conocimiento es la teoría de la *génesis* del conocimiento, la teoría del *proceso de constitución* del conocimiento. Es decir: la teoría de la *historia* del conocimiento en general. Veamos de cerca las dos partes de la teoría del conocimiento: la teoría de los *procedimientos* de construcción del conocimiento y la teoría de las *garantías* de correspondencia del conocimiento con su objeto.

1) La *teoría de los procedimientos* de construcción del conocimiento de un objeto.

Recordemos brevemente el razonamiento típico de los filósofos acerca de la teoría del conocimiento:

Existen en teoría del conocimiento dos cuestiones: 1) cómo se producen las sensaciones, 2) cómo se producen los conocimientos, que los filósofos confundían y presentaban como si se tratara de una sola cuestión: cuáles son los procedimientos para construir el conocimiento a partir de la ignorancia.

La *primera* cuestión se refiere al proceso a través del cual la realidad objetiva produce sus propiedades sensibles (las sensaciones) en el momento en que entra en contacto con un sistema sensible. Esta cuestión no la puede resolver la filosofía sino solamente las *ciencias naturales*:

> En realidad, falta investigar una y otra vez de qué forma se relaciona la materia que supuestamente no está dotada de ninguna sensibilidad con la materia compuesta de los mismos átomos y que, al mismo tiempo, está dotada de la capacidad claramente manifiesta de sentir. El materialismo plantea con nitidez esta cuestión, aun no resuelta, incitando así a su solución, incitando a nuevas investigaciones experimentales [53].

La *segunda* cuestión se refiere al proceso mediante el cual los conocimientos se relacionan, se articulan y se organizan entre sí con el fin de producir otros conocimientos. Puesto que todo conocimiento se encuentra siempre en un determinado estado histórico de elaboración y de complejidad, esta cuestión solo puede ser resuelta por la relación *producción/consumo* que hemos estudiado en la § 1, y que encuentra su solución en la *lógica* y en la *dialéctica*. Es decir, se resuelve, por una parte, analizando concretamente cuál es la constitución específica de un conocimiento específico y, por otra parte, cuál ha sido la historia de la producción de ese conocimiento hasta el momento actual.

En consecuencia, resulta esencial distinguir claramente estas dos cuestiones: la cuestión del MP de las *sensaciones*, cuestión extraordinariamente compleja de la que sabemos apenas pocas cosas y que no puede ser resuelta más que por el desarrollo de las ciencias naturales; y la cuestión del MP de los *conocimientos*, cuestión relativamente simple, que se reduce, por una parte, a la cuestión de saber cuál es el modo de articulación general de los conocimientos, de la que ya se sabe lo esencial, a saber, la lógica y la dialéctica y, por otra parte, la teoría extremadamente simple de la relación entre la producción y el consumo en general.

Los filósofos hacían de estas dos cuestiones diferentes una sola: la cuestión del proceso y de la génesis del conocimiento, es decir, la teoría de los procedimientos de construcción del conocimiento. Ellos concebían el paso de la primera cuestión a la segunda como una continuidad sin ruptura, como un círculo, y querían así resolver ambas cuestiones por medio de una sola filosofía. Para explicar el proceso entero del conocimiento de un objeto, el filósofo partía de la primera cuestión (la producción de sensaciones). Suponía que el sujeto se enfrentaba directamente al objeto real, al que hacía de cuenta que ignoraba absolutamente. Descomponía (analizaba) al objeto en sus partes por medio de los sentidos. Obtenía así el conocimiento sensible de las partes del objeto, su «apariencia». Después de esto, abordaba la segunda cuestión (la producción de conocimientos): recomponía (sintetizaba) al objeto ensam-

blando las partes «esenciales» por medio de la aplicación del método lógico, cuyas categorías lógicas son las partes esenciales de las partes esenciales de todos los objetos. El filósofo decía obtener así el conocimiento lógico (racional) del objeto, su «esencia».

Era el círculo «concreto real-abstracto-concreto pensado», a través del cual el proceso del conocimiento de un objeto parecía partir de la *ignorancia absoluta* del objeto hasta culminar en el *conocimiento absoluto* del objeto. Círculo que no es, en realidad, más que el desarrollo de la *relación especular* (reflejo como en un espejo) entre el sujeto y el objeto, que se confrontan directamente y se reflejan mutuamente como siendo cada uno el espejo y a la vez la imagen del otro.

2) *La teoría de las garantías* de correspondencia del conocimiento con su objeto.

Esta teoría tiene como finalidad establecer un *criterio de verdad* suya función sería permitir al filósofo verificar si el conocimiento que ha producido corresponde efectivamente al objeto enfocado.

Pero en realidad, este criterio de verdad equivale a suponer que existe ya un conocimiento *previo y verdadero* (y, por lo tanto, conocimiento completo, perfecto, absoluto) que funciona como modelo y patrón de medida del conocimiento producido por el filósofo. Para saber si el conocimiento que el filósofo ha producido es verdadero o falso, bastaría comprobarlo con el modelo patrón y medir el grado de correspondencia o de no correspondencia.

La teoría de las *garantías* conduce a los filósofos a buscar —y siempre a «encontrar»— los dos objetos propios del idealismo. Por una parte, el modelo de modelos, la medida de las medidas, es decir, la estructura (articulación, organización, MP, etc.) *en general,* fundamental, esencial, elemental y última, previa a todas las estructuras *específicas,* las cuales no serían más que las realizaciones de aquella estructura *en general*. Por otra parte, *el conocimiento absoluto* (el conocimiento absolutamente completo, perfecto, verdadero del universo entero), donde los conocimientos que se producen cotidianamente solo serían sus desprendimientos transitorios, sus «realizaciones concretas» que, al final, retornarían a este absoluto para disolverse en él.

Tenemos así los tres términos — la trinidad— de toda teoría de las *garantías:* 1) el conocimiento fundamental (el modelo de modelos, el MP en general),

2) los conocimientos producidos cotidianamente por los hombres, 3) el conocimiento absoluto del universo.

En resumen, la *teoría del conocimiento* consiste en la *relación especular* (como en espejo) entre el sujeto y el objeto. En esta relación cada término (sujeto y objeto) nos remite a su opuesto a fin de hallar en él la explicación de sí mismo y de su verdad. Esta dilación especular se compone de tres suposiciones:

1) El sujeto se enfrenta *directamente* con el objeto durante todo el proceso del conocimiento.

2) El sujeto parte de la *ignorancia* absoluta de lo que es el objeto.

3) El sujeto tiene que recurrir a un conocimiento *previo,* «completo» y «verdadero» del objeto que le sirva de modelo patrón y de criterio de verdad del conocimiento que él ha producido.

§ 16 El sistema (producto de la aplicación del método a los diversos dominios del conocimiento)

Si la teoría del conocimiento constituye el *método* de la filosofía, la aplicación del método a los diversos conocimientos específicos que ya existen en la época del filósofo constituye el *sistema filosófico.*

Esta aplicación del método, es doble: 1) aplicación a *un solo* conocimiento específico ya producido por las ciencias (o incluso por la pura imaginación), 2) aplicación a *todos* los conocimientos existentes. Pero el mecanismo de la aplicación es el mismo en ambos casos: consiste en tomar un conocimiento dado para imponerle el modo de articulación que dicta el *método* (el cual se presenta a sí mismo como si fuera la articulación fundamental o esencial: la articulación de las articulaciones). La aplicación del método modifica así el modo de articulación propia de este conocimiento dado.

Es decir, que la aplicación del método consiste operar una rearticulación de los elementos de un conocimiento dado, con el fin de que este se rehaga a la imagen y semejanza de la articulación fundamental (método) . Esta rearticulación produce, en consecuencia, una *deformación* del conocimiento en cuestión.

Llegamos a la siguiente conclusión: que la aplicación del método a un conocimiento específico produce *efectos de deformación* en este conocimiento

específico. Hay dos efectos de deformación principales, que actúan simultánea y recíprocamente: el *empirismo* y el *antihistoricismo* (o historicismo lógico, por oposición a la historia real).

El *empirismo* consiste en erigir el modo de articulación de un conocimiento específico (sin que interese si es científico, ideológico o imaginario) en modo de articulación *en general* (método), y transferirlo e imponerlo a *otro* conocimiento especifico *ya producido.* En este sentido, el empirismo no produce ningún nuevo conocimiento (científico). Por el contrario, su único efecto es la *deformación* de los conocimientos ya producidos por las ciencias. El empirismo es estéril.

El empirismo es la *explotación* del modo de articulación de un conocimiento específico para utilizarlo como supuesto *método operativo.* La aplicación de este método a otro conocimiento significa la imposición por la fuerza de ese modo de articulación ajeno, que se le transfiere para sustituir su articulación propia.

El *antihistoricismo* (o historicismo-lógico, por oposición a la historia real) es la exposición de la supuesta «génesis histórica» de la articulación fundamental o articulación *en general* (método) . Es la exposición del *orden* de sucesión en el que los elementos de la articulación fundamental son; uno tras otro, puestos en articulación.

Hacer la exposición «histórica» de un conocimiento específico al que se ha aplicado —impuesto— un método exterior se reduce, por lo tanto, a describir el orden de sucesión en el que los elementos de este conocimiento son retirados de la articulación que les es propia para ser colocados en el orden que dicta la articulación fundamental (método) .

Este nuevo orden de sucesión se rige por el orden de sucesión de las «categorías lógicas» que sustituyen a la articulación fundamental. En consecuencia, la historia de un conocimiento se reduce, para el antihistoricismo, al orden de su rearticulación (es decir, de su deformación).

El orden de sucesión —la génesis histórica— de los elementos de un conocimiento es así considerado como si fuera la historia del proceso de constitución de ese conocimiento, proceso que supuestamente parte de la ignorancia absoluta (es decir, de la nada de conocimiento) del objeto para culminar en su saber absoluto.

En tanto que la filosofía de Hegel es el sistema filosófico más perfecto y acabado, es en ella donde aparecen con la mayor claridad y «riqueza» los dos *efectos de deformación* que produce la aplicación del método: el empirismo y el antihistoricismo. Hegel, el más «antiempirista» y el más «historicista» de los filósofos, lleva hasta las últimas consecuencias la contradicción entre método y sistema, es decir, entre la pretensión a la cientificidad absoluta y la deformación ideológica de los conocimientos.

§ 17. El materialismo histórico y el fin de los sistemas filosóficos

Hemos visto (§ 14) que los sistemas filosóficos eran la forma en que los filósofos anteriores a Marx desarrollaban la Teoría del MP en General.

Entre ellos había, es cierto, filósofos materialista y filósofos idealistas. Pero, en el fondo, sus Teorías del MP en General adoptaban en ambos casos la forma de una teoría del conocimiento (método general) y de un sistema de los conocimientos. (Althusser ha demostrado con gran claridad lo que difícil que es, incluso para los marxistas, desembarazarse de esta manera de hacer filosofía). Lo que los filósofos hacían era, en última instancia, erigir una articulación específica en articulación en general, fundamental (método general) y aplicarla (transferirla e imponerla) a los diferentes dominios del conocimiento, produciendo así efectos de deformación en los conocimientos sometidos a esta aplicación.

Esta manera de hacer filosofía obedecía a una razón histórica: la historia misma de las ciencias. En tanto que restaran dominios del conocimiento que no hubiesen construido aún sus propios criterios de cientificidad (su articulación científica propia) , los filósofos sentían la necesidad de aportárselos desde el exterior. A medida que los diferentes dominios del conocimiento encontraban sus propios criterios de cientificidad, se iba agotando la posibilidad de erigir en método general el criterio de cientificidad de un conocimiento específico o de una ciencia particular, para aplicarlo a todas las ciencias, puesto que las ciencias ya constituidas y comprobadas se defendían activamente contra esta «aplicación».

Y puesto que el dominio de conocimientos *sobre la sociedad* era el último que quedaba por constituirse como ciencia, sufría la intervención y «aplicación» de toda clase de criterios de cientificidad exportados por las ciencias ya constituidas. Pero desde el momento en que logró fundar su propia articula-

ción científica, la posibilidad de erigir una articulación específica y particular en método general y de aplicarlo a la construcción de un sistema filosófico desapareció definitivamente. Como además el sistema filosófico se proponía también como objeto la producción de las ideas en la sociedad, es decir, la relación entre el MP material y el MP teórico de la sociedad, el materialismo histórico (ciencia de la sociedad) aportaba precisamente la explicación de este objeto y hacía superflua a la filosofía. Esto es lo que justifica a Engels para afirmar que:

> Desde el momento en que cada ciencia tiene que poner en claro la posición que ocupa en la concatenación universal de las cosas y en el conocimiento de estas, no hay ya margen para una ciencia especialmente consagrada a estudiar las concatenaciones universales. Todo lo que queda en pie de la anterior filosofía, con existencia propia, es la teoría del pensar y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica. Lo demás se disuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia [54].
>
> Esta interpretación [la interpretación materialista de la historia] pone fin a la filosofía en el campo de la historia, exactamente lo mismo que la concepción dialéctica [científica] de la naturaleza hace a la filosofía de la naturaleza tan innecesaria como imposible. Ahora, ya no se trata de sacar de la cabeza las concatenaciones de las cosas, sino de descubrirlas en los mismos hechos. A la filosofía desahuciada de la naturaleza y de la historia no le queda más refugio que el reino del pensamiento puro, en lo que aún queda en pie de él: la teoría de las leyes del proceso mismo del pensamiento, es decir, la lógica y la dialéctica [55].

Para el materialismo histórico la filosofía desaparece, pues, como sistema. Solo subsiste como simple *forma condensada* de la Teoría del MP en General (TMPG), constituida ahora únicamente por la lógica y la dialéctica, de una parte, y por el materialismo histórico, de la otra. En lugar de un sistema filosófico tenemos ahora dominios diferentes «con existencia propia» e independientes los unos de los otros:

1) La TMPG (las leyes más generales de todo MP):

a) El *MP* en general (la articulación en general): la *lógica*.

b) El *MP del MP* en general (la teoría de la concatenación de todos los MP, es decir, la teoría de la historia en general): la *dialéctica*.

2) La TMPG *de la sociedad* (la teoría de la concatenación de todos los MP producidos por la sociedad; por lo tanto, teoría de la relación entre el MP material y el MP teórico: el *materialismo histórico).*

3) La *forma condensada* de la TMPG (simple reflejo, simple *posición* dentro del espacio de flotamiento de la cientificidad de la TMPG): la *filosofía materialista.*

IV. La relación entre el materialismo histórico, la filosofía materialista y la dialéctica

§ 18. La función del materialismo filosófico

Recapitulemos brevemente lo anterior. Todo conocimiento que no dispone inmediatamente de los dispositivos adecuados para producir los efectos materiales que son necesarios para demostrar su eficacia, engendra una diversidad de interpretaciones y un espacio de flotamiento de la cientificidad, en cuyo seno estas interpretaciones coexisten y luchan por imponerse como la interpretación eficaz, científica. Este espacio de flotamiento engendra, a su vez, una forma condensada (un reflejo condensado), en cuyo seno la lucha de las interpretaciones se manifiesta bajo la forma de una lucha de la cientificidad contra la no cientificidad. Las dos interpretaciones más eficaces se condensan y toman la forma de posiciones subjetivas opuestas, pretendiendo cada una de ellas representar la posición científica y acusando a la otra de representar la posición no científica.

Ante la carencia de dispositivos capaces de probar materialmente la cientificidad de un conocimiento, es decir, ante la carencia de *criterio material de cientificidad,* que es el único capaz de determinar cuál es la articulación (la interpretación) científica, las diversas interpretaciones tienen que recurrir a criterios de cientificidad puramente *teóricos,* pertenecientes a otros conocimientos (ya sean científicos o imaginarios), es decir, tienen que echar mano de dispositivos exteriores de orden puramente teórico que, en consecuencia, solo pueden producir efectos teóricos.

Todo conocimiento es un conocimiento *específico,* y sus dispositivos —materiales y teóricos— son también *específicos*. En estas condiciones, el sujeto

portador de este conocimiento específico debe conocer profundamente esta especificidad para ser capaz de defenderla o de atacarla, según sea su posición subjetiva en la lucha de las interpretaciones. El sujeto debe ser un «especialista» del conocimiento del cual se considera portador.

Ahora bien, nosotros nos hemos limitado al análisis de uno solo de estos conocimientos específicos, conocimiento cuya especificidad consiste precisamente en ser un conocimiento *«sin»* especificidad, conocimiento que pretende ser *absolutamente general*: la Teoría del Modo de Producción en General (TMPG).

A esta generalidad absoluta de la TMPG se debe que no existan dispositivos *materiales* para demostrar su eficacia. Se engendra entonces inevitablemente una gama extremadamente amplia de interpretaciones diferentes, cada una de las cuales pretende aportar su propio dispositivo *teórico* (su criterio de cientificidad) para tratar de probar su cientificidad. Esta gama de interpretaciones engendra a su vez un reflejo, una forma condensada denominada *filosofía,* que se presenta como la lucha entre dos posiciones extremas: el materialismo y el idealismo.

Gracias a la generalidad absoluta de la TMPG todos los «especialistas» de las diferentes ramas de las ciencias sin distinción pueden ser a la vez portadores de la TMPG. No es necesario que el sujeto portador de la TMPG sea «especialista» en filosofía. Esta es la razón por la cual todo «especialista» de un conocimiento específico puede caer en la tentación de arrogarse el derecho de extraer de su especialidad (es decir, del conocimiento *específico* que constituye su dominio científico) el criterio de cientificidad que él considera que le falta a la TMPG y de imponérselo.

Pero la fundación del materialismo histórico hace desaparecer la ilusión de la generalidad absoluta de la TMPG. En adelante, la TMPG se reduce, por una parte, a la lógica y a la dialéctica y, por otra, al materialismo histórico, todos dominios específicos que poseen sus criterios de cientificidad propios, autónomos e independientes.

Examinemos ahora la *filosofía materialista.* La aparición del materialismo histórico divide a la historia de la filosofía en dos grandes periodos:

Antes del materialismo histórico, la función de la filosofía materialista era demostrar la primacía de la materia sobre el pensamiento, demostrar, que el pensamiento no es más que una propiedad de la materia. Sin embargo, este

materialismo, al igual que el idealismo, acabó por transferir criterios de cientificidad artificiales hacia los dominios del conocimiento que no estaban todavía constituidos como ciencia, en particular al dominio de los conocimientos sobre la sociedad.

Después del materialismo histórico, la filosofía materialista añade a su función anterior otra función: preservar al materialismo histórico (es decir, a la *ciencia social)* contra todo intento de aportar el criterio de cientificidad desde el exterior, desde otras ciencias o creencias. Estos intentos son siempre explotados por la ideología de la clase dominante. En otras palabras, la nueva función de la filosofía materialista consiste en preservar a la ciencia social contra las intervenciones y las incursiones que la ideología dominante efectúa hacia el interior del dominio del materialismo histórico por medio de ese «Caballo de Troya» que es la introducción subrepticia de un criterio de cientificidad artificial (articulación específica erigida en articulación general, fundamental, en método general). Esta nueva función consiste, pues, en preservar la especificidad del criterio de cientificidad propio de la ciencia social (materialismo histórico).

A partir de ese momento, la filosofía materialista realiza sus dos funciones: 1) afirmar la primacía de la materia sobre la idea, y 2) preservar la especificidad de la ciencia social, *en unión* con la dialéctica: como *materialismo dialéctico.*

§ 19. Las formas de los sistemas filosóficos

Antes del materialismo histórico, el dominio de los conocimientos sobre la sociedad —al igual que los demás dominios del conocimiento que todavía no se constituían como ciencias— era considerado como una parte del dominio de la filosofía, es decir, como un producto de la «aplicación» de la filosofía a los conocimientos sobre la sociedad.

La filosofía *idealista* les «aplicaba» (aportaba, transfería) criterios de cientificidad *imaginarios* (pero en ocasiones entremezclados con criterios de cientificidad tomados en préstamo de las ciencias ya constituidas).

La filosofía *materialista* combatía a la filosofía idealista eliminando los criterios de cientificidad imaginarios (cuyo reflejo condensado era siempre: «la idea determina a la materia»). Pero en sus intentos por llenar los vacíos de las ciencias aún no constituidas, la filosofía materialista era conducida a «aplicar» criterios de cientificidad ajenos,-que pertenecían a ciencias ya constitui-

das. La filosofía *materialista* caía así en el *idealismo* del sistema. Se convertía, en sistema filosófico. Tomaba una *forma*.

Dicho de otra manera, la filosofía materialista anterior al materialismo histórico era materialista en su contenido (en su función), pero permanecía idealista en su forma (en el sistema). En palabras de Engels y de Lenin: era materialista «por abajo», pero idealista «por arriba».

En la historia del conocimiento en general, cada vez que se fundaba una nueva ciencia se modificaba la forma de los sistemas filosóficos, pues la filosofía se apropiaba los criterios de cientificidad de las nuevas ciencias y los transfería (los aplicaba) a los dominios que todavía no se constituían en ciencias.

La matemática (las leyes del pensamiento) fue el primer dominio de conocimientos que se constituyó como ciencia y cuyo método fue transferido progresivamente a los otros dominios del conocimiento. La filosofía de Platón y de Aristóteles represento la culminación del sistema construido sobre esta base. Más farde, a partir de Galileo, la física (las leyes de la naturaleza) se fundó como ciencia y su desarrollo en la mecánica encontró su plena expresión filosófica en el materialismo del siglo XVIII. Finalmente, Marx fundó la ciencia social (las leyes de la sociedad). En esta forma, los tres grandes continentes del conocimiento (pensamiento, naturaleza y sociedad), quedaron convertidos en ciencias, y en adelante no existía ya ni el lugar ni la posibilidad de transferir el criterio de cientificidad propio de una ciencia a las otras ciencias.

Así, la *forma* de los sistemas filosóficos se modificaba cada vez que una nueva ciencia se fundaba. Las nuevas ciencias producían sus criterios de cientificidad propios y autónomos; ya no tenían necesidad de recurrir a criterios de cientificidad ajenos y exteriores y los expulsaban de sus terrenos. De este modo, la constitución de una nueva ciencia significaba un nuevo triunfo del materialismo sobre el idealismo. El dominio de la filosofía se reducía así progresivamente hasta llegar al momento en que la fundación de la ciencia social le arrebató su último reducto de aplicación. Con la aparición del materialismo histórico la filosofía, en cuanto sistema, perdía su última razón de ser.

§ 20. Dominar la ciencia para dominar la filosofía

Cada vez que un dominio de conocimientos se constituye en ciencia la filosofía es expulsada de este dominio. La nueva ciencia ha hallado su método propio y específico y ahora rechaza todo intento de aportarle o transferirle un

método que no es el suyo, es decir, rechaza los intentos de incursión que las demás ciencias hacen hacia el interior de su dominio.

Y el único medio que poseen los sujetos portadores de la nueva ciencia para poder reconocer los métodos exteriores ajenos a su ciencia, es *dominar* precisamente, el método propio de su ciencia, sus criterios de cientificidad propios, su articulación propia. En efecto, en la medida en que ellos desconocen (ignoran) este método están incapacitados para impedir que los sujetos portadores de las otras ciencias (y creencias) realicen incursiones e intervenciones hacia el interior de su ciencia.

Lo mismo ocurre con la ciencia social. Pero aquí la necesidad de dominar el materialismo histórico reviste una importancia doble, pues los sistemas filosóficos pretenden tener el mismo objeto que el materialismo histórico: la relación entre el MP material y el MP ideal, es decir, la Teoría del Modo de Producción en General.

Esto significa que los sistemas filosóficos, al igual que el materialismo histórico, se presentan como *interpretaciones* diferentes de la TMPG, interpretaciones que coexisten y luchan por imponerse como la interpretación eficaz, científica, formando así un espacio de flotamiento de la cientificidad cuya forma condensada es precisamente *la filosofía.*

En otras palabras, la filosofía es el reflejo condensado del materialismo histórico, así como de las demás interpretaciones de la TMPG. En consecuencia, dominar el materialismo histórico significa *directamente* dominar su reflejo condensado: la filosofía. No sucede así con las demás ciencias porque su reflejo condensado no es la filosofía, ya que su objeto no es la TMP *en general* sino que es siempre la teoría de un MP *específico.*

Dominar el materialismo histórico significa no solamente 1) impedir que las demás ciencias intervengan en el interior de su dominio, *sino también y al mismo tiempo* 2) eliminar todo sistema filosófico.

A este respecto existe una diferencia esencial entre el materialismo histórico y las otras ciencias, que consiste en que, en estas, el hecho de dominar la ciencia solo puede realizar la primera función: impedir que las demás ciencias intervengan en su dominio. Pero no puede efectuar la segunda función: eliminar los sistemas filosóficos.

Es por ello que si el sujeto portador de una ciencia que no es el materialismo histórico domina efectivamente su ciencia entonces es *materialista* en el *interior* de su ciencia, es decir, que está capacitado para expulsar de su dominio científico toda intervención tanto de las otras ciencias como de las «filosofías», métodos generales, etc. Pero esto no impide que él pueda ser *idealista* en filosofía, es decir, idealista en la cuestión de la relación entre el MP material y el MP ideal. Y aunque sea *materialista* en filosofía esto tampoco impide que él pueda hacer el intento de dar una *forma* a su filosofía, de fabricar su propio *sistema* filosófico, su propia «filosofía de la ciencia»: erigiendo el método específico de su ciencia en método general (en TMPG) y aplicándolo a los demás dominios del saber, en particular al dominio de la ciencia social. De esta manera, un verdadero científico protege a su dominio científico contra las invasiones de las demás ciencias, pero puede, simultáneamente, convertirse el mismo en invasor de las demás ciencias, que es el caso de todos los científicos que hacen «filosofías de la ciencia» a partir de su especialidad.

La diferencia que existe entre la relación que la filosofía *materialista* mantiene con el materialismo histórico y la relación que mantiene con las otras ciencias, hace aparecer claramente que, en lo que respecta a su relación con las otras ciencias, existe siempre una posibilidad de contradicción entre la *posición* materialista en filosofía (reflejo condensado) que asume el portador de la ciencia y la *forma* idealista que puede dar a su sistema filosófico. El sujeto puede, así, ser *materialista* en filosofía, pero al mismo tiempo desviarse hacia el *idealismo* del sistema en el momento en que intenta generalizar su método y aplicarlo a las demás ciencias para fabricar su «filosofía de la ciencia» (su TMPG). En cambio, en lo que respecta a la relación de la filosofía materialista con el materialismo histórico, definitivamente no cabe la posibilidad de esta contradicción, pues la filosofía *materialista* es precisamente —y necesariamente— el simple reflejo condensado del materialismo histórico, por lo tanto, hay aquí unidad e identidad entre la posición *materialista* en filosofía y la TMPG (materialismo histórico). El sujeto que domine el materialismo histórico dominará, en consecuencia, el materialismo dialéctico y podrá cumplir así las dos funciones antiespeculativas: impedir la intervención de las demás ciencias en la ciencia social y eliminar todo método general y todo sistema filosófico.

Estamos en condiciones de ver ahora cómo la filosofía (en tanto que simple reflejo condensado, que es su naturaleza original) no siempre coincide, en la

mente del sujeto portador de una ciencia, con la TMPG de la cual es reflejo condensado, y cómo la filosofía posee una autonomía y una eficacia operativa propias que actúan de tal manera que una posición *materialista* en filosofía puede llegar a *recubrir* en realidad una TMPG *idealista* cuando el sujeto no domina el materialismo histórico. Esto quiere decir que la filosofía *materialista* no puede cumplir plenamente su función de lucha contra la filosofía idealista sino hasta que los sujetos dominan efectivamente el materialismo histórico. Si no es así, los sujetos no estarán en capacidad de luchar contra la filosofía idealista más que a la manera como lo hacían los materialistas *anteriores* al materialismo histórico: cómo materialistas «por abajo» solamente, pero corriendo el riesgo de volverse idealistas «por arriba» e incluso, al retornar a la filosofía, de abandonar de hecho el materialismo «por abajo».

§ 21. La historia de la filosofía desde el punto de vista de la historia de las ciencias

Cabe ahora hacer una reflexión sobre la historia de la filosofía. Si se la observa desde el punto de vista de la historia de las ciencias, la historia de la filosofía se presenta de la manera siguiente:

1) La filosofía aparece como el reflejo condensado del espacio de flotamiento de la cientificidad en la TMPG. La TMPG indica entonces la existencia de un campo o dominio específico del conocimiento, pero que solo aparecerá en su verdadera delimitación científica con la fundación del materialismo histórico. Entretanto, la TMPG alude a un objeto ilusorio: la teoría de la producción en general, cuyas partes integrantes serían la teoría del conocimiento (es decir, la relación entre el MP material y el MP ideal) y su aplicación a los conocimientos sobre el universo en general (construcción de un sistema filosófico). La TMPG se atribuye así como objeto del dominio total del conocimiento.

2) Cada vez que se funda una nueva ciencia, esta arrebata a la TMPG el sector del conocimiento que antes se atribuía como parte de su objeto, y lo hace suyo. En consecuencia, la fundación de toda nueva ciencia reduce los dominios de la TMPG. La historia de la fundación de los grandes continentes científicos (pensamiento, naturaleza, sociedad) es así la historia de la reducción progresiva de los dominios de la TMPG en tanto que sistema filosófico. En otras palabras, la historia de la fundación de las ciencias es simultáneamente la historia de la *delimitación* y de la *eliminación* progresiva del dominio de los

sistemas filosóficos, o sea del campo de aplicación de la filosofía. Es la historia de la extinción progresiva de la filosofía.

3) Al mismo tiempo, cada vez que se funda una nueva ciencia se erige su método *específico* en método *general* y se lo aplica al conocimiento en general, constituyendo así un nuevo sistema filosófico, es decir, dando una nueva *forma* a la filosofía. De esta manera, la historia de la fundación de los grandes continentes científicos equivale a la historia de las *formas* de los sistemas filosóficos (o historia de la filosofía).

4) El último gran continente de conocimientos que se funda como ciencia es la *ciencia social.* Es esta la razón por la que al fundarse el materialismo histórico se acaba: 1) la historia de la constitución de los grandes continentes científicos (ciencias), 2) la historia de la *delimitación-eliminación* del dominio de los sistemas filosóficos y 3) la historia de las *formas* de la filosofía. En síntesis, con el surgimiento del materialismo histórico se termina la historia de la filosofía.

5) Y, lo más importante, el materialismo histórico revela el verdadero objeto, el campo o dominio propio y específico, de la TMPG (al que la filosofía aludía, pero que era un objeto ilusorio). Se muestra que, en realidad, este objeto está compuesto por tres dominios independientes unos de otros:

1) el MP en general: la *lógica* formal,

2) el MP del MP en general: la *dialéctica,*

3) la relación entre el MP material y el MP ideal en la sociedad: el *materialismo histórico.*

Es decir, el materialismo histórico revela que el objeto de la TMPG es su propio objeto, y que la filosofía, en tanto que reflejo condensado de la TMPG, es su propio reflejo condensado: la filosofía es el reflejo condensado del materialismo histórico.

Esta es la razón principal por la cual, aunque continúe llevándose a cabo la fundación de nuevos subcontinentes científicos, ya no se tiene la pretensión filosófica de erigir cada vez al nuevo método específico en método general del conocimiento. Ya no se tiene la pretensión de construir nuevos sistemas filosóficos, es decir, nuevas interpretaciones de la TMPG.

6) Pero al mismo tiempo, puesto que el materialismo histórico revela ser la interpretación *científica,* eficaz, de la TMPG (frente a los sistemas filosóficos,

que ahora revelan ser interpretaciones no científicas, y que en consecuencia, son eliminados), desaparece el *conflicto de interpretaciones*, es decir, desaparece el *espacio de flotamiento* de la cientificidad en esta teoría, y desaparece también su *reflejo condensado:* la *filosofía.*

§ 22. La historia de la filosofía desde el punto de vista de la lucha de clases

Sin embargo, lo que *en la teoría* es verdadero desde el punto de vista de la historia de las ciencias, no lo es desde el punto de vista de la lucha de clases cotidiana. De hecho, *en la práctica,* la filosofía no ha terminado su carrera. Continúa existiendo como un efecto de la lucha de clases. Ello quiere decir que continúan existiendo diversas interpretaciones de la TMPG y que otras nuevas interpretaciones aparecen constantemente. Subsiste, pues, el conflicto de interpretaciones de la TMPG, al igual que subsisten su espacio de flotamiento y su reflejo condensado: la lucha entre la posición filosófica *materialista* y la posición filosófica *idealista.*

En otras palabras, siguen existiendo sujetos que siendo materialistas «por abajo» continúan construyendo sistemas filosóficos y, por lo tanto, desviándose hacia el idealismo «por arriba». No nos referimos ya a esos «filósofos de profesión» (esos fabricantes de sistemas que siempre encuentran la ocasión de combinar diversas dosis de métodos científicos y de métodos imaginarios para crear un nuevo método imaginario y aplicarlo) que declaran con franqueza de ser los portavoces de la ideología de las clases dominantes. Su idealismo «por abajo» y «por arriba» es evidente. Los que más nos interesan por aquí son los materialistas «por abajo», y sobre todo aquellos que se esfuerzan en dominar el materialismo histórico, pero que no pueden evitar deslizarse hacia el idealismo «por arriba», corriendo el riesgo de desviarse, por esta misma vía, también hacia el idealismo «por abajo».

La lucha filosófica subsiste, pues, como un efecto de la práctica cotidiana de la lucha de clases. Pero hay una diferencia fundamental entre el idealismo y el materialismo. La filosofía i*dealista* continúa existiendo, al igual que antes, como reflejo condensado de un *sistema filosófico* (siendo todo sistema filosófico, por definición idealista, no científico). En cambio, la filosofía *materialista,* prosigue su existencia, pero ya no como reflejo condensado de un *sistema*

filosófico (salvo en el caso del materialismo «mecanicista», es decir aquel que es materialista «por abajo», pero idealista «por arriba»).

Si el sujeto domina realmente el materialismo histórico, su posición filosófica natural es la filosofía *materialista*. Pero a partir de ese momento la filosofía materialista ya no es el reflejo condensado de un sistema filosófico sino de una *ciencia*. En consecuencia, la *eficacia operativa* de la filosofía materialista (en este caso, reflejo de la ciencia del materialismo histórico) *cambia radicalmente de función*: ya no se aplica para construir un sistema filosófico sino, al contrario, se aplica para destruir y eliminar toda *forma*, todo sistema, todo intento de construir sistemas filosóficos.

Es decir, la filosofía *materialista* —reflejo condensado del materialismo histórico— continúa su carrera «social», pero ya nunca más reviste una *forma*, ya no tiene historia, sino que sigue existiendo únicamente como pura *posición de lucha* filosófica contra la filosofía idealista.

§ 23. El materialismo dialéctico

Si para el materialismo histórico subsiste la filosofía materialista es solo porque también subsisten aún sujetos que sostienen otras interpretaciones diferentes sobre la TMPG y porque, al sostenerlas, intervienen en los terrenos de la ciencia social, produciendo *efectos de deformación* en el conocimiento sobre la sociedad que se traducen como efectos materiales en la lucha de clases en beneficio de las clases dominantes y en detrimento de las clases dominadas.

Por lo tanto, para preservar a la ciencia social de toda deformación, es preciso esforzarse por eliminar todo método y todo sistema general del conocimiento (TMPG). La filosofía materialista ejecuta esta función de preservación en *unión* con la dialéctica: como *materialismo dialéctico*.

En efecto, admitir que existe un método *general* (método = modo de articulación) capaz de ser «aplicado» *a todas* las formas de la realidad objetiva equivale a admitir que este método es el rasgo común a todos los MP sin excepción, la articulación (combinación) común a todo MP.

Ahora bien, la dialéctica (el MP del MP en general) declara ser precisamente *la única* propiedad general común a todos los MP, propiedad que excluye y elimina cualquier otra propiedad (ya fuese método, articulación o combinación).

Y lo que es más importante: la dialéctica no se postula como una articulación (combinación, método), puesto que toda articulación, por más general que sea, no es sino una combinación siempre *específica* (o sea, jamás absolutamente general) engendrada por, y perteneciente a, la combinatoria en general (la lógica).

Además, una articulación es siempre un *modo* determinado de articulación que supone una jerarquía y un orden de articulación de los elementos componentes. De ahí su presentación como *método,* como modo de operar con elementos. Esto quiere decir que una articulación cualquiera, por general y simple que sea, consta de elementos *diversos* y, en consecuencia, introduce en la realidad objetiva una diversificación, una diferenciación, una particularización, en vez de querer descubrir en ella al elemento común, unificador, a la propiedad absolutamente general, común a todas las formas de la realidad objetiva.

Por esta razón, si bien la dialéctica se postula como la única propiedad común a todos los MP; no se postula, en cambio, como una articulación, como un modo y un orden de combinación de elementos. Al contrario, se postula como un principio general (el MP del MP en general) sin articulación, incapaz de constituir un método, es decir, un modo de operar con elementos. La dialéctica no se «aplica» *a priori*. Solo podemos constatarla *a posteriori* porque no se manifiesta sino como resultado, como la propiedad de todo MP, de toda articulación. La dialéctica es simplemente la realidad objetiva, la materia, la existencia, en su proceso de producción. Es necesario que todo MP sea, exista, para que su dialéctica pueda aparecer. Es decir, que no podemos conocer la dialéctica de un MP específico sino cuando hemos producido el conocimiento de este MP específico.

Dicho de otro modo, la dialéctica afirma que no hay método general (articulación, combinación, organización, estructura, generales) común a todo MP. Solo hay método específico de cada MP específico. No existe un método general que pueda ser aplicado a todo MP específico para descubrir en él, de pronto, su articulación específica, ahorrándonos el trabajo específico de producir por nuestro esfuerzo su conocimiento específico (su MP teórico).

La dialéctica no puede sustituir a ningún método específico, porque entonces, desde ese instante, se convertiría en método general de construcción de sistemas filosóficos (como en el caso de Hegel o de aquellos marxistas que

intentan transformar la dialéctica en lógica, método, combinatoria, articulación, estructura, organización, siguiendo el prejuicio de que sería necesario «extraer» el método general de la obra de Marx, ya que este no habría tenido la ocasión de escribirla explícitamente).

En resumen, la unidad de la filosofía *materialista* y de la *dialéctica* equivale a la unidad de las dos proposiciones siguientes:

1) *La materia determina a la idea* (función de lucha de la filosofía materialista contra toda filosofía idealista «por abajo», es decir, filosofía como reflejo condensado, como posición filosófica del sujeto).

2) *La materia es la dialéctica* (función de lucha de la filosofía materialista contra todo idealismo «por arriba», es decir, contra todo intento de construir sistemas filosóficos en base a la transformación de un método específico en método general).

Pero en esta unidad de filosofía materialista y dialéctica es preciso no confundir y no reducir un término al otro, pues cada término es independiente del otro, es decir, que históricamente cada término tiene origen y desarrollo propios y autónomos:

La *filosofía materialista* (forma condensada) es el aspecto común —género próximo— entre el materialismo dialéctico y los sistemas filosóficos *materialistas* anteriores (por ejemplo, los de los primeros filósofos materialistas griegos, el de Spinoza, los de los materialistas franceses del siglo XVII, el de Feuerbach, etc.). Pero no hay que confundir a la filosofía (forma condensada) con el sistema (TMPG) del cual la filosofía es reflejo condensado: recordemos el reproche que Engels hacía a Feuerbach porque este confundía al materialismo filosófico con los sistemas mecanicistas de la época, confusión que lo condujo a construir un sistema «humanista», que pretendía estar «más allá» del materialismo y del idealismo.

La *dialéctica* constituye la diferencia específica entre el materialismo dialéctico y las filosofías materialistas anteriores. La dialéctica ha tenido una historia independiente del materialismo: fue elaborada en su forma rudimentaria por los primeros filósofos griegos, desarrollada por la filosofía clásica alemana y perfeccionada por Hegel (en quien la dialéctica se encontraba «de cabeza», «invertida», por lo que se resumía en las dos fórmulas siguientes; 1) la idea determina a la materia, 2) la idea es la dialéctica). La dialéctica se postula como la propiedad más general de todo MP, lo cual quiere decir, por una parte,

que la dialéctica aparece *necesariamente* en todo MP y, por otra parte, que en todo MP no existe propiedad más general que la dialéctica.

§ 24. Materialismo dialéctico y materialismo histórico

Ahora se ve claramente cuál es la *eficacia operativa* del materialismo dialéctico y su relación con el materialismo histórico.

El materialismo dialéctico es la forma condensada del materialismo histórico, y su función operativa consiste en delimitar *negativamente* (es decir, por exclusión) el campo o dominio de la ciencia social, eliminando todo intento de introducir un método exterior y ajeno, so pretexto de que es un método general. Este método general constituye el «Caballo de Troya» por medio del cual la ideología dominante, explotando los resultados de las demás ciencias, intenta penetrar subrepticiamente al interior de la ciencia social a fin de producir efectos teóricos de deformación en los conocimientos sobre la sociedad que, a su vez, producirán efectos materiales de deformación en la lucha de clases, en beneficio de las clases dominantes y en detrimento de las clases explotadas. Por su parte, el materialismo *histórico* delimita *positivamente,* el dominio de la ciencia social produciendo sus conceptos y dominando sus criterios de cientificidad (expuestos sobre todo en *El capital* de Marx).

La función del materialismo *dialéctico* tiene una doble relación: 1) con las otras ciencias diferentes al materialismo histórico, 2) con la lucha de clases.

El materialismo dialéctico tiene una relación *indirecta* con las otras ciencias diferentes al materialismo histórico, en el sentido de que el materialismo dialéctico impide a los sujetos de las otras ciencias intervenir en el ámbito del materialismo *histórico* para introducirle sus métodos específicos, de igual manera que impide a los sujetos que se encargan del materialismo dialéctico intervenir en el ámbito de las otras ciencias. Es por ello que las obras filosóficas que han producido los marxistas clásicos en referencia a las ciencias naturales no representan una intervención de su parte en el dominio de estas ciencias. Al contrario, esas obras representan el esfuerzo por preservar al materialismo histórico contra las incursiones de los científicos de las ciencias naturales, en los dominios de la ciencia social. Lo que Engels hace en su D*ialéctica de la naturaleza* no es tampoco una intervención en la *producción* de conceptos de las ciencias naturales; él se limita simplemente a *constatar* la existencia de la dialéctica en los conceptos *ya producidos* por esas ciencias

con la finalidad de demostrar su universalidad; No hay ninguna otra relación entre el materialismo dialéctico y las ciencias. Por supuesto, en cualquier ciencia existe la posibilidad de intervención «local» de ciertos conocimientos específicos en otros conocimientos específicos. En efecto, hemos visto que en la historia de todo conocimiento existe un lapso entre la modificación de su articulación y la comprobación de su eficacia. Este lapso puede producir un espacio de flotamiento de la cientificidad de este conocimiento, dando así pretexto y ocasión para que otros conocimientos le traten de aportar sus métodos específicos. Pero este fenómeno no proviene de la filosofía, pues, como hemos visto, ahí solamente entra en juego la relación entre los propios conocimientos específicos (TMP *específicos*), pero nunca de la TMP *en general,* cuyo reflejo condensado es la filosofía. Es por ello que los científicos que trabajan en las ciencias naturales no tienen necesidad del materialista dialéctico para preservar su dominio específico. Les basta con dominar su ciencia.

2) El materialismo dialéctico tiene una relación *directa* con la lucha de clases, pues el idealismo (cuyos dos aspectos son el método y el sistema) es la *forma teórica* bajo la cual las clases dominantes llevan a cabo su lucha contra las clases explotadas, produciendo efectos *teóricos* de deformación en los conocimientos sobre la sociedad y, por esa vía, produciendo efectos *materiales* de deformación en la práctica política de las clases explotadas. En este sentido, el idealismo no es solo una *desviación* respecto al materialismo (a la cientificidad), sino también una *desviación* respecto a la línea política justa (que es justa porque es el resultado de conocimientos no deformados), un alejamiento respecto a los intereses del proletariado. La filosofía se vuelve así no solo la forma condensada de la lucha de las interpretaciones de la TMPG sino también la forma teórica condensada de la lucha de clases, de la cual la ciencia social constituye la expresión teórica. El materialismo dialéctico es, por lo tanto, un arma teórica de las clases explotadas en su lucha contra las clases explotadoras.

En síntesis, la función, la *eficacia operativa,* del materialismo *dialéctico* consiste en preservar el dominio del materialismo *histórico* contra las incursiones de la ideología dominante. El materialismo dialéctico se convierte así en el «guardia rojo» del materialismo histórico.

NOTAS

[1] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos,* Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960 («Sobre la dialéctica»), p. 351.

[2] *Ibid*, p. 353.

[3] *Ibid*, p. 353.

[4] *Ibid*, p. 354.

[5] *Ibid,* p. 174.

[6] *Ibid*, p. 174-177.

[7] *Ibid*, p. 227.

[8] *Ibid*, p. 239, 268, 270.

[9] Ibid, p. 140.

[10] Ibid, p. 306.

[11] *Ibid.*, p. 174.

[12] *Ibid.*, p. 172.

[13] *Ibid.*, pp. 172-173.

[14] V. I Lenin, *¿Quiénes son los «Amigos del Pueblo» y cómo luchan contra los socialdemócratas?*, Ed. Progreso, Moscú, 1967, pp. 35 y 39.

[15] *Ibid.*, p.55.

[16] Lenin, *Cuadernos filosóficos*, p. 172.

[17] Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1961, pp. 17-163.

[18] *Ibid.*, pp. 163 y 171.

[19] *Ibid.,* p. 164.

[20] Karl Marx, ***El capital***, Ed. F.C.E., México, 1971, 4ª reimpresión, T. I, p. XXIII.

[21] Engels, *op. cit.,* p. 163.

[22] Marx, Carlos, *Contribución a la critica de la economía política*, Editora Política, La Habana, 1966, pp. 287-248.

[23] *Ibid.*, p. 244.

[24] *Ibid.*, pp. 249 y 259.

[25] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Ed. Porrúa, México, 1971, p. 81.

[26] *Ibid.,* p. 82.

[27] V. I Lenin, *Cuadernos filosóficos*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, p. 155.

[28] *Ibid.,* p. 153.

[29] *Ibid.,* p. 173.

[30] Karl Marx, *El capital,* F.C.E., México, 1971,4ª reimpresión, T. I, p. XVII.

[31] *Ibid.,* pp. XIII-XIV.

[32] Es necesario distinguir entre *cantidad* (*x* o *y*) de la mercancía y *valor* de la mercancía. La *cantidad* se refiere a la sustancia natural de la mercancía (por ejemplo: dos naranjas, una naranja, media naranja, etc.). El *valor* es la relación de equivalencia entre dos mercancías cuyas cantidades (*x, y*) representan igual cantidad de trabajo socialmente necesario. Así, mientras que la *cantidad* se refiere a cada una de las mercancías por separado (es decir, se refiere a la «cosa»), el *valor* se refiere a la *relación* (social) de intercambio de las cosas.

[33] Léase: el valor de la cantidad *x* de mercancía A es equivalente al valor del d*oble* de la cantidad *y* de mercancía B (o sea: *x* mercancía A = 2*y* mercancía B).

[34] *Ibid.*, p. 15.

[35] *Ibid.*, p.35

[36] *Ibid.,* p. 36.

[37] *Ibid.*, p. 35.

[38] *Ibid.*, p. 33.

[39] *Ibid.*, p. 34.

[40] *Ibid.,* p. XXIV (*Postfacio* a la segunda edición).

[41] *Ibid.,*p. 35.

[42] *Ibid.,*p. 36.

[43] *Ibid.,* p. 679 (carta de Engels a Marx del 16 de junio de 1867).

[44] *Ibid.,* p. 681 (carta de Marx a Engels del 22 de junio de 1867).

[45] *Ibid.,* p. 681 (carta de Marx a Engels del 22 de junio de 1867).

[46] *Ibid.,* p. 679 (carta de Marx a Engels del 16 de junio de 1867).

[47] *Ibid.,* p. 46.

[48] Karl Marx, *Contribución a la Critica de la economía política,* Ed. Política, La Habana, 1996, p. 37.

[49] Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, cap II (§ 1: «El método»), p 99.

[50] Friedich Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, Ed. Grijalbo, México, 1961, («Dialéctica»), p. 41.

[51] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos,* Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, («Sobre la Dialéctica»), p. 353.

[52] Engels, *op. cit.*, p. 46.

[53] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Ed. Progreso, Moscú, pp. 41-42.

[54] Friedrich Engels, *Anti-Dühring,* Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1961, p. 35.

[55] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, p. 60.

En la ciencia social no hay una sola interpretación sino una diversidad de interpretaciones que luchan entre sí por imponerse como la interpretación verdadera y científica. Este conflicto de interpretaciones es la expresión de la lucha de clases en la teoría, donde cada interpretación afirma ser el fiel concepto (idea) de la realidad (materia) y detentar el método único para producir conocimiento científico, acusando a las demás interpretaciones de ser falsas. Así, el conflicto de interpretaciones se convierte en lucha de métodos. Esta lucha política por la cientificidad se conoce con el nombre de filosofía. La filosofía es la expresión del conflicto de interpretaciones en la ciencia social. Cada interpretación, bajo la forma de método general, aspira a extender su influencia a las demás ciencias, aprovechando los conflictos que también surgen en ellas. Combatir el método general, como lo hicieron Marx, Engels y Lenin, es parte del combate contra la división de la sociedad en clases, origen del conflicto de interpretaciones.

UNO EN DOS